RAGIP PAŞA
2258/1-2

T.C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 2258
1-2

الجلد الاول

من حاشية سيالكوتى على الخيالى الفها الفاضل المحقق اللامعى والكامل المدقق الالمعى عبدالحكيم بن شمس الدين العريف بسيالكوتى بين الفاضلين لحاشية المولى المحقق والالمعى المدقق احمد بن موسى الشهير بخيالى على شرح العقائد للعلامة الثانى سعد الملة والدين التفتازانى عليه رحمة من ربه الغنى

قد حليت جياد طرره ووشيت حواشى غرره بعقود فرائد الحاشية الفائقة ذات المعانى الباهرة والتقارير الرائقة التى كشفت عن وجوه مخدرات حاشية الخيالية النقاب وابرزت من كنوز معانيه كل جوهرة يتيمة تنير بهجتها ألباب الطلاب للعالم الكامل واللوذعى الفاضل الهمام الذى لم تزل تحقيقاته على علو مزاياه تطرى وتثنى الاستاذ العلامة الشيخ عبدالله الامام فى الجامع ابى ايوب الانصارى رضى الله عنه وطيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

(ناشرى)

شركت صحافيهٔ عثمانيه

احمد جودت ومحمد امين وشركاسى

معارف نظارت جليله سنك (٧٤٩) نومرولى وفى ٥ رمضان سنه ٣١٦ و ٥ كانون ثانى سنه ٣١٤ تاريخلو رخصتنامه سيله طبع اولنمشدر

درسعادت

شركت صحافيهٔ عثمانيه مطبعه‌سى — چنبرلى طاش جوانده

نومرو — ٥٢

R.7
2608

وهو خير الفاتحين

حاشية خيالى لعبد الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن تقدست ذاته عن احاطة الافكار * وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار * نحمدك حمدا نضرت فى رياض القدس زهراته * وانتشرت فى محافل الانس نفحاته * ونصلى على من ولى فوق مايسعه الافهام * واولى مالا يحيط به الاوهام * وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا * واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى

﴿ وبعد ﴾ فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام * والقرم الهمام * العالم الربانى * سعد الملة والدين التفتازانى * لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر به الفحول * وتناولته ايدى القبول * فماطوا عنه الغواشى * وكتبوا عليه الحواشى * ثم ان منها ماعلقه الفاضل المحقق * والالمعى المدقق * المولى الفاضل الخيالى للطف معانيه * وحسن مبانيه * قد امتدت عليه اعناق الخواطر * وسهرت لاجله اعين الدياجر * لكن ما اتوا بما يروى الغليل * اويشفى العليل * لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل عازب * ومخدراته محتجبة لاتنجلى لكل طالب * فصرفت برهة من عنوان الشباب فى حل مبانيه * وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه * فقيدت اوابده * والسنت شوارده * وحققت مقاصده * وبينت مصادره وموارده * آخذا بضبع

﴿ القاصرين ﴾

حاشية خيالى لعبد الله الايوبى

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله المبدئ لوجود الكائنات وبرحمته ونعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على افضل الموجودات وعلى آله واصحابه التابعين له بالعقائد المرضيات وبالاعمال الصالحات (وبعد) فان اولى مايتوسل به الى الحضرة القدسية هو تصحيح الاعتقاد واقوى مايتوصل به الى روضة الانس هو تنقيح الاجتهاد وان الكتب المؤلفة فى العقائد الحقة

القاصرين * ومجيبا عن شبهة الناظرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمأمول وتم بعونه تعالى مطابقا للمسؤل * ثم الحقته بخزانة من تقلد باياديه كواهل الاحسان * وازال بكرمه الضنة عن الزمان * عمر رباع الخافقين بحسن معدلته * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته * وهو النير الاعظم المرتقى فى مدارج السعادة * والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة * مالك رقاب الملوك * الجامع بين السلطنة والسلوك * مؤسس مقاصد الفضل والعلم * ومرصص قواعد الجود والحلم * مجاهد الكفرة واهل العناد فى الله تعالى حق الجهاد * وجاعلهم حرز السباع فى البوادى والوهاد * مرجومين بقذف النبال والرماح الهواطل * هتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل * مربى العلماء والصلحاء * حامى الملة الغراء * المؤيد بجنود من عند الله الاله المجازى ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان پادشاه فهو الذى يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط * لما فيه من صفاء السر من التعطيل والتبطيل الذى هو اجل الروابط * فله الرعاية الكبرى من حضرته * والعناية الوفرى من دولته * ولقد تأسى بهداية فى جميع الاحوال * حتى نودى من وراء سرادقات الجلال * ما اوتى احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اورثت فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى الاوحدى * المستعد بترويج الدين الاحمدى * ثم من التجأ الى جنابه فقد حاز شرفا عليا * ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا * لازالت عتبته ملتزم الاكابرة * وسدته مستلم شفاه الجبابرة * اللهم يا لطيفا بالعباد * ويا رؤفا يوم التناد * ارزقه الاستقامة والسداد * ﴿ قوله الحمد لمستأهله ﴾ اى لمستوجبه فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستأهل والعامة تقوله لكن فى القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال القاضى فى تفسير الفاتحة لايستأهل لان يحمد الخ * فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل فى اسماء الله تعالى * قلت اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره فى ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما فى قوله تعالى والسماء وما بنيها قصدا الى الوصف اى شئ اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود احد المترادفين مورد الآخر وقد ورد فى الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضى من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر ﴿ قوله والصلاة ﴾ فعلة من صلى اذا عاد

اكثر من مراصد العداد وان اشهرها هى العقائد النسفية بين ذوى الاعتداد وان ابهر شروحها ما نسبت الى سعد المسعود بين اولى الاسعاد وان اخصر ما علقت عليها من الحواش حاشية المولى الخيالى اذ هى المتداولة بين اصحاب السداد وان عليها تعليقات للفحول وارباب الخيول ولكن اكثرها قد لاتنقاد لمن يبتدئ

وهو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلاة ولا تقول تصلية والتصلية «درود فرستادن» و(السيد)من ساد قومه يسود سيادة «مهتر شدن» فعيل جمع على سادة كسرى وسارة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سيائد بالهمزة مثل تبيع وتبائع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كانهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس بلاهمزة كذا فى الصحاح (وآله)قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفى رواية انس سئل النبى صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقى كذا فى الشفاء و(الصحب) جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى « صحبت كردن ويارى كردن » والمراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبى عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم او تعميم بعد تخصيص و(السبل) جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلى ادعو وقال الله تعالى وان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا والمراد بها سنته وآدابه واخلاقه (فدونك) جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ اوظرف بمعنى قدامك و (ايها السارى) من السراية بمعنى « شب رفتن » من حد ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح فى كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به فى المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة و(النبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثانى مرفوع على الابتداء(كتاب)خبر مبتدأ محذوف اى هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه نبراسا و(المكامن) جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه بـ(الخفية) للمبالغة اى المواضع الخفية غاية الخفاء و(الآوان)الحين والجمع آونة كزمان وازمنة و(الدعة) السكينة و(الجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق و(الايجاز) «كوتاه كردن سخن» و(التعمية) عميت معنى البيت تعمية «پوشيده كردن» ومنه المعمى من الشعر واصله عمى الامر اذا التبس و(الالغاز) من الغز فى كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز و (حمت) على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره

ولا يتقبل بالقبول وقد اراد تشمير الذيل فى حل تركيبه من هو احقر العباد المسمى بعبد الله الامام فى الجامع المنسوب الى من هو شاهد مع النبى فى الحروب اعنى به ابا ايوب الانصارى رضى الله عنه الذى تشرف بزيارة بقعته اهل السيوف ثم انه لما تيسر مذاكرة

حوال الشئ يحوم حوما وحومانا اى دار و(ما)مصدرية و(رمت)من رام يروم روما طلب عطفه عليه واراد بـ(الشين)المسائل الحالية بالدلائل وبـ(السين) الخالية عنها على ماذكره قدس سره فى حواشى المطالع اواراد الحرف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقم اللفظ والمعنى وفى (الحقته) اشارة الى ان فى خزانته نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض النسخ اتحفته وهو تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الا فى خزانة ولو سلم فالواجب اتحفت به بزيادة الباء فى الصحاح التحفة ما اتحف به الرجل من البر و(العلى) الرفعة والشرف فان ضمت قصرت وان فتحت مدت (المثل) بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والارض (الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان (الدستور) بضم الدال فارسى معرب وهو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس الى ما يرسمه واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك وضوابطه (يطوى) على صيغة المجهول من الطى بمعنى «نورديدن راه را» من حد ضرب (الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين (العميق) ذوالعمق وهو قعر البئر والفج الوادى وفى اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله) من الاستقبال « پيشواشدن »(الآمال) جمع امل وهو الرجاء عبر عن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون حين التوجه الى بابه انفس الآمال (السحيق) البعيد(باهت)من المباهاة وهى المفاخرة و(التيجان) جمع التاج و (الهامة) الرأس والجمع هام و(الحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام « ازار ورداء » شبه التيجان والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقر فى مقره وكمات بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل اشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة (ولى) فعيل من الولاية من حد حسب فى التاج الولاية «والى شدن» والنعت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز كسرها الولاية «دوست شدن» والنعت ولى وكسر الواو حينئذ وهو الوجه ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر فى شرح المواقف

هذه الحاشية مع بعض الاخوان التمسوا منى وحرضوا على كتابة اوراق على تلك الحاشية ليسهل استخراج معانيها حتى انكشف عنها الغاشية فكتبت بتشويقهم مع قلة البضاعة وكثرة الغائلة جعلنا الله ممن ينفع الناس وتجاوز عنا خطاءنا

فى الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به (الايادى)
جمع الايدى جمع اليد بمعنى النعمة (فالنعم) عطف تفسيرى له شبه هيئة تربيته
للعلماء وترويجه للعلوم وحفظهما عن الضياع بهيئة من اخذ يد آخر عند
المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فقوله آخذ ايدى العلماء والعلوم استعارة
تمثيلية (الالوية) جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له «البيرق»
وفى اختيارها على الاعلام اشارة الى انصابه مراسم الشرع صغيرها وكبيرها
(والرسوم) جمع رسم وهى العلامة عطف تفسيرى لالوية ويجوز ان يخص
اى الاول بما هو شعار الاسلام (حائز) بالحاء المهملة والزاء المعجمة اسم فاعل
من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا وحيازة و(المآثر) جمع مأثرة بفتح
الثاء وضمها وهى المكرمة لانها تؤثر اى تذكر وتؤثرها قرن عن قرن
يتحدثون بها (والمفاخر) جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير
الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية ومن الثانى
النسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم منه ابا وأما (الاول والآخر)
بدل عن الرياسات واللام عوض عن الضمير اى حاوى اول الرياسات وآخرها
وهو كناية عن احاطته بجميعها و(المدارج) جمع مدرجة بفتح الميم وهى
المذهب والمسلك (النقاد) فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه
الزيف و(المعارج) المصاعد جمع معرج من عرج فى الدرجة ارتقى و(الوقاد)
المشتعل من حد ضرب (الطوق) بفتح الطاء وسكون الواو الوسع
والطاقة وقوله (بل عن حد الامكان) اغراق خارج عن حد الامكان (الدلالة)
«راه نمودن» و(الصيت) الذكر الجميل الذى ينتشر فى الناس واصله من الواوى
انقلبت لانكسار ماقبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت
المسموع وبين الذكر المعلوم و(صيت جلاله) فاعل يدل و(الوهم) مفعوله
ومافى (ماخيل) نافية والخيل والخيلة «پنداشتن» وطيف الخيال مجيئه
بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال «صورتى كه بخواب
ببينند» و(السامى) اسم فاعل من السمو وهو العلو و(الناظورة) مبالغة
فى المنظور و(الديوان) صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دونت
الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعنى ان الوزراء ينظرون اليه دائما
مترقبين لما يأمرهم وقد يقال وهو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى
الدفتر كذا فى حواشى المطالع (آصف) علم وزير سليمان عليه السلام استعارة

وسقطاتنا بحرمة سيد الناس
واعاذنا من شر الوسواس
الخناس الذى يوسوس
فى صدور الناس من الجنة
والناس وارجو من الطلاب
ان لا يؤاخذونى مما وقع
منى من الخطاء والنسيان
وان لا ينسانى من الدعاء

(للممدوح)

للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا
لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق (طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين
اى جميعا والضمير فى (به) راجع الى كونه محمودا (اهل الفضل) فاعل كفى
والباء زائدة و(برهان) مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزائدة كما فى
قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع والباء فى (بكماله)
اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعنى هو او للسببية
و(فى الاوج) حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن و(بدر) خبر المبتدأ
المحذوف اى هو ملتبسا بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى الاوج
و(الزاخر) بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتد
جدا وارتفع و(النوال) العطاء كما عرفت فى بكماله (فى كل علم) متعلق بمتبحر
يقال تبحر فى العلم اى تعمق وتوسع و(فى فن) متعلق بحياله اى بازائه و(عالم)
بفتح اللام اى له من الحلم ما بكل العالم (سحبان) اسم رجل من بنى وائل كان
لسنا بليغا يضرب به المثل فى البيان (عى) على وزن فعل من يعجز عن افادة
المراد من العى وهو خلاف البيان وقد عى فى منطقه وعيى ايضا فهو عيى
على وزن فعيل وعى على وزن فعل و(معن) بفتح الميم وسكون العين المهملة
معن بن زائدة الشيبانى كان اجود العرب و(البليغ) من البلوغ وهو الوصول
من حد نصر و(البخل) ضد الجود و(الافضال) الاحسان و(التدبير)
فى الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه عاقبته (الثاقب) المضئ ترك مفعول يبذل
قصدا الى التعميم (ليس بممسك) لفظه مؤكدة له ولذا ترك العطف (فكانما
الفاظه من ماله) فى حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى ان انتفاع الناس بماله
وبذله اياه امر مقرر لاريب فيه و(التزاحم) «بنوحى كردن» (الوجنات)
جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ما ارتفع من الخدين (متبرقع) اسم
فاعل من تبرقع اى ليس البرقع وفى جعل افعاله مطلقا برقع الانوار اشارة
الى ان جميع افعاله جميلة (فشا) ماض من الفشو «پراكنده شدن» من حد نصر
وترك المتعلق للتعميم (الغرة) بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة
كل شئ اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثانى
حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة ما لا يخفى
(مدين) قرية شعيب عليه السلام (والمآرب) جمع مأربة وهى الحاجة
واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقى ترشيح لذلك التشبيه

بالعطف والغفران والله
هو الولى وذو المغفرة
والاحسان * ثم انه لما ابتدأ
الشارح كتابه بالتسمية
والحمدلة اراد المحشى
رحمه الله ان يذكر نكتته
لوجه الذكر ولوجه تعقيب
البسملة بالحمدلة واراد
ان يبين معنى البائين
الواقعين فى الحديثين وان
يبين دفع التعارض الوارد
على هذين الحديثين بناء
على وجوب العمل بهما
مع توهم عدم امكان
الجمع فى العمل فقال

و (الامة) الجماعة وضمير (منه) للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون (فان رفعه) عطف على الحقته و (السماك) كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا (كوكب الامل) ولا يخفى ما فى ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعرى (والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا) جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ماسبق من التجانه فى حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه * رب يسر بالخير

(قوله النحرير) فى الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ فى العلم كأنه ينحر الشئ علما وعملا وقد يقال نحرت كتاب كذا علما اى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردى فى شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يونانى فغير ثابت انتهى يعنى ان النحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو فى اللبه مثل الذبح فى الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ فى النحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها (قوله عامله الخ) اى جازاه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة متلبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والخطير ماله قدر كذا فى الصحاح (قوله بعد ما تمن بالتسمية) كلمة ما مصدرية وفى زيادة لفظة التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقى للباء فى بسم الله متروك اعنى متلبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا افاده الشارح فى حواشى التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك فى تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله (قوله فى تعقيب الخ) اى فى ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب ﴿فان قلت﴾ هذه العبارة بعد قوله بعد ما تمن بالتسمية مستدركة ﴿قلت﴾ ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هى فى ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما هى فى ايراد

(التحميد)

(قال الشارح النحرير) اراد به الفاضل العلامة التفتازانى عليه رحمة البارى والنحرير هو العالم بالامور اوهو البليغ فى العلم اى قال الشارح على العقائد النسفية (عامله الله بلطفه الخطير) وقوله (بعد ما تمن) وقوله متعلق بقال الشارح وقوله (بالتسمية) متعلق بقوله تمن بعد ما قال بسم الله الرحمن الرحيم لم يكتف بها بل اردفها الحمدلة بقوله (الحمد لله المتوحد لجلال ذاته) مع البسملة مغنية عن الحمدلة فاحتاج الى بيان نكتته فى ارادفه وبيان فائدة فى ايراده فاراد المحشى ان يذكر وجهه بقوله (اقول فى تعقيب التسمية) وهو خبر مقدم

وقوله (بالتحميد) متعلق بالتعقيب وقوله (اقتداء) بالرفع مبتداء مؤخر (باسلوب الكتاب المجيد)

التحميد بعد التسمية واختياره على شئ آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة * قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيأ آخر لكذا على ما قاله الفاضل الهروى فى حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيأ آخر الى آخره ولا خفاء فى ان الاجماع لم ينعقد على انه لابد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح فى التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين فى ذكر الحمد دون امر آخر بل فى ذكرهما * قال المحشى المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن فى حق الملك المجيد ﴿اقول﴾ ذكر الفاضل البيضاوى فى تفسير الفاتحة بعد حمل الباء فى التسمية على الملابسة هذا اى التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد فى الكلام المجيد بدون لزوم التيمن فى حق الملك المجيد * ثم لا يخفى على ذى فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثى الابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلاثة احدها الابتداء بالتسمية والثانى تأخير التحميد عن التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفى الاول عمل بما شاع وفى الثانى اقتداء باسلوب الكتاب وفى الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخارى بان فى صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاة مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووى فى اول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر وفى رواية فهو اقطع وفى رواية اجذم وفى رواية بذكر الله وفى رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر فى باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما

لان الله تعالى ابتدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة ولم يكتف بايراد البسملة وقوله (وعمل) بالرفع عطف على قوله اقتداء اى وفى هذا التعقيب ايضا عمل (بما شاع) اى بالاسلوب الذى شاع بين المؤلفين من المتقدمين والمتأخرين وهو انهم عقبوا فى اول مؤلفاتهم كذلك وقوله (بل وقع) عطف على قوله شاع وهو ترق من الاستحباب الى الوجوب يعنى بل فيه عمل بما وقع (عليه الاجماع) اى وقع على هذا الاسلوب اجماع المؤلفين ممن اورد البسملة فى كتابه اما بالكتابة واما بالاكتفاء بالذكر اللسانى كما وقع كذلك فى بعضهم كالكافية حيث اكتفى بالذكر اللسانى وقوله (وامتثال) عطف على ماقبله اى وفى هذا التعقيب ايضا انقياد واطاعة وعمل (بحديثى الابتداء) احدهما قوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر والآخر قوله عليه السلام كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر ولما توهم التعارض بين الحديثين وعدم

امكان الجمع فى العمل بهما اراد ان يشير الى دفعه بقوله (ومايتوهم) هذا جواب لمايتوهم من ان الامتثال لايمكن
لان الابتداء فعل واحد والفعل الواحد لايمكن ان يلتبس ﴿ ١٠ ﴾ بالشيئين فانه اذا وقع الابتداء فى شئ
واحد باحدهما لم يمكن
الابتداء فى ذلك الشئ
بآخر وكيف يقع الامتثال
بهما معا فاجاب عنه بان
الذى يتوهم (من تعارضهما)
اى من تعارض الحديثين
بناء على عدم امكان الجمع
(فمدفوع) اى ذلك التوهم
مدفوع بتوجيهين (اما
بحمل الابتداء) اى احد
التوجيهين انه مدفوع
بحمل الابتداء المذكور
فى ضمن قوله بدأ الواقع
فى الحديثين (على العرفى
الممتد) اى على الابتداء
العرفى لاعلى الابتداء الحقيقى
الذى هو منشأ التوهم
لان الابتداء الحقيقى هو
مايكون بالنسبة الى جميع
ماعداه بخلاف الابتداء
العرفى لانه ذكر الشئ
قبل المقصود وحينئذ يجوز
ان يكون هذا الابتداء امرا
ممتدا يحصل بذكر التسمية
والحمدلة فيحصل الامتثال
بالحديثين (او بحمل احدهما)
وهذا دفع بتوجيه آخر
يعنى ان التعارض مدفوع ايضا بوجه آخر وهو حمل احد الابتدائين وهو الابتداء المذكور (التسمية)
فى حديث البسملة لان عادة المؤلفين بل اسلوب الكلام المجيد هو تقديمها لانه عليه السلام كان مأمورا بها

يحتاج اليه فى الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار
صفات الكمال وهو حاصل فى التسمية * واعترض الفاضل الجلى على هذا
الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله
على ماسمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين ﴿ اقول ﴾ لايخفى
انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل مايؤدى مؤداه والا لم يكن
المبتدئ بحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند
الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل فى كلها
على اظهار صفات الكمال * قيل ان المأمور به فى الحديثين هو الابتداء بهما
دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به ﴿ اقول ﴾ ان اراد بقوله ان المأمور به الابتداء
مطلق الابتداء سواء كان فى ضمن التعقيب اولا فلاشك ان التعقيب
يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو
باللسان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لايتحقق
الابتداء الذكرى بهما بدون التعقيب ﴿ قوله ومايتوهم من تعارضهما الخ ﴾
ووجه التعارض ان البدأ والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا
جعلته فى اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لايتصور
بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر ﴿ قوله فمدفوع اما
بحمل الابتداء على العرفى الخ ﴾ يعنى ان المراد بالابتداء فى الحديثين العرفى
وهو ذكر الشئ قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور
متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق فى ضمن الابتداء
الحقيقى وقد يتحقق فى ضمن الابتداء الاضافى فلا حاجة الى ماقال الفاضل
الجلى من ان المراد حمل الابتداء الواقع فى حديث الحمد على العرفى اذ هو
تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشى اذ المناسب حينئذ ان يقول اما
بحمل الابتداء فى احدهما على الحقيقى وفى الآخر على العرفى او الاضافى
﴿ قوله او بحمل احدهما على الحقيقى ﴾ المراد بالابتداء الحقيقى مايكون
بالنسبة الى جميع ماعداه وبالاضافى مايكون بالنسبة الى البعض على قياس
معنى القصر الحقيقى والاضافى فلا يرد ماقيل ان كون الابتداء بالتسمية
حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقى انما يكون باول اجزاء

فى ابتداء نزول القرآن حيث ﴿ ١١ ﴾ امر الله بقوله اقرأ باسم ربك (على الحقيقى) اى على الابتداء
الحقيقى الذى هو امر غير
ممتد (والآخر) اى وبحمل
الابتداء الآخر اى الذى
ذكر فى حديث الحمدلة
(على الاضافى) يعنى ان المراد
بالابتداء فى حديث الحمدلة
هو الابتداء الاضافى اى
انه ابتداء بالنسبة الى
المقصود وان وقع الابتداء
بشئ آخر قبله (كما هو
المشهور) اى التوجيه
الثانى مشهور فيما بينهم
فى رفع التعارض وهذان
الوجهان على تقدير
كون البائين فى الحديثين
صلة للابتداء واما على
تقدير ان لايكون صلة
لهما فيجوز فيه وجوه اخر
ذكرها بقوله (ولك ان تجعل)
اى وجاز لك ان تجعل
(الباء فى الحديثين) اى
فى حديث البسملة والحمدلة
(للاستعانة) فعلى هذا يكون
معناهما ان كل امر لم يبدأ
فيه باستعانة بسم الله والحمد لله
فهو ابتر (ولاشك) اى
فحينئذ لاخفاء (فى ان الاستعانة
بشئ لاينافى الاستعانة بشئ
آخر) يعنى اذا حمل الباء على
معنى الاستعانة فلا يتوهم
التعارض المذكور لان الاستعانة امر ممتد فيجوز ان يستعان فى امر واحد بشيئين فلا ينافى الاستعانة

التسمية لان الابتداء الحقيقى بالمعنى المذكور لاينافى ان يكون بعض اجزائها
متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه فى اعلى مرتبة
البلاغة بالنسبة الى ماسواه لاينافى ان يكون بعض سورة ابلغ من بعض
﴿ قوله ولك ان تجعل الباء الخ ﴾ يعنى ان المراد بالابتداء فى كلا الحديثين
الابتداء الحقيقى والباء فى قوله بسم الله بحمد الله ليس صلة للابتداء
بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذى بال لم يبدأ ذلك الامر
باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولاخفاء فى انه يمكن
الاستعانة فى امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان فى الابتداء ايضا بالتسمية
والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لايكون شئ من الحمدلة والبسملة
جزأ من المبتدأ اذ لايجوز الاستعانة فى الشئ بجزئه اذ لايكون جزء الشئ
آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم
ترك التأدب فى بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره
فى حواشى الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه
ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل
بدون اسم الله تعالى كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس
قيل فيه نظر لان الكلام فى آن الابتداء مستعينا بامر ينافى الابتداء مستعينا
بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء
مستعينا بالتسمية يوجد فى آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد
وبالعكس ﴿ اقول ﴾ لانسلم ان الابتداء بشئ باستعانة التسمية يوجد فى آن التلفظ
بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه
وكذا الحال فى الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة
بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره
ولو كان الاستعانة فى آن التلفظ فقط يلزم ان لايكون الامر الذى شرع
فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية فى وقت
الشروع فى ذلك الامر * نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة
على مايأتى مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل
الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها * واجاب
المحشى المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال
كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث

باحدهما استعانة لاخر (او للملابسة) وهذا وجه اخر ﴿ ١٢ ﴾ فى التصرف فى معنى البائين يعنى وجاز لك

بين الابتداء وذكرهما (قوله او للملابسة الخ) اى يجوز ان يكون الباء فى الحديثين للملابسة والابتداء محمول فى كليهما على الحقيقى فيكون المعنى كل امر ذى بال لم يبدأ ملتبسا باسم الله وبحمده يكون اجذم واقطع اى لو بدئ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر ملتبسا حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع (قوله ولا يخفى ان الملابسة الخ) دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية * وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشئ جزأ لذلك الامر المبتدأ ويشمل الملاصقة بان يذكر الشئ قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد جزأ من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا به بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزأ منه واما بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشى بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زمانى لا يمكن اجتماعهما فى زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما فى آن واحد * قال المحشى المدقق وفيه ان كون الملابسة التى هى معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير الملابسة ملابسة المبتدئ او المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما ﴿اقول﴾ ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطى فى شرحه للالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التى لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والآخر الباء التى تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل للمفعول نحو امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة

فى دفع التعارض ان تجعل الباء فى الحديثين بمعنى الملابسة (ولا يخفى ان الملابسة) يعنى ان دفع التعارض حاصل على تقدير كونها للملابسة لانه امر بديهى لانه لا يخفى ان الملابسة (تعم) اى تشمل (وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية) بان يكون البسملة والتحميد جزئين من الكتاب او غيره ملاصقين به فيحصل الملابسة بهما (ويذكره) اى وتشمل الملابسة ايضا وقوع الابتداء بذكر ما به الابتداء باللسان (قبل الابتداء) اى قبل الابتداء بالفعل (بلا فصل) اى بلا فصل زمان الذكر والفعل ثم بينه بقوله (فيجوز) اى فحينئذ يجوز (ان يجعل احدهما) اى التحميد (جزأ) اى من الشئ الذى يقصد ابتداء وهذا ناظر الى قوله وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وقوله (ويذكر الاخر) اى يجوز ان يذكر الآخر (قبله) اى قبل ماجعل جزؤه (بدون

فصل) اى (تستعمل)

حال كونه بدون فصل يعنى بلا توسط زمان بينهما وهذا ناظر الى قوله ويذكره قبل الابتداء بلا فصل

والحاصل انه اذا كانت الباء للملابسة ﴿ ١٣ ﴾ وكانت الملابسة شاملة على ان وقوع الابتداء

تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما فى امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعى صدور الفعل عن فاعل الفعل الذى هو فى حيزه او تعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير مناف كما علمت فى امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم * واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر الى آخره ﴿فاقول﴾ قد علمت ان المراد آن تلبس المبتدئ لا آن تلبس الابتداء مع ان المبتدئ والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما * واعلم ان ما ذكره المحشى انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزأ كما لا يخفى * ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجرى فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن ان يكون احدهما جزأ منه ولا يجرى فى نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعنى التلبس باسم الله فى تمام التصنيف ففيه ان المحشى لم يبين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزأ لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه على ان استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس اليهما الا التبرك والتيمن بهما ولا مدخل فى هذا للجزئية والخروج * قال المحشى المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء واقع حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به انتهى ولا يخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشئ الى آخره يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء آن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لان آن الابتداء الذى هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق للآن الذى هو آن التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين هو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يعم الخ يأبى عن هذا التوجيه ايضا (قوله الظاهر ان الباء

بجعله على وجه الجزئية وعلى وقوع الابتداء بذكره فيجوز ان يجعل احدهما جزأ وان يذكر الآخر قبله بلا فصل وذلك بان يصل البسملة بالحمدلة (فيكون حينئذ) اى فاذا جازت هذا يكون حينئذ (آن الابتداء) اى زمان الابتداء بهما (آن التلبس) اى زمان التلبس (بهما) فاذا اتحد زمان الابتداء وزمان التلبس يحصل الابتداء ملابسا بهما ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى ابتداء الكتاب فى فقرة الحمدلة (الحمد لله المتوحد بجلال ذاته) ولما كان فى هذه الفقرة ثلاث مسائل احدها مسئلة معنى الباء فى قوله بجلال والثانية مسئلة معنى المتوحد والثالثة مسئلة اضافة لفظ الجلال الى لفظ ذاته اراد المحشى ان يبين كلا منها فقال (الظاهر) اى الوجه الراجح من وجوه حمل معانى الباء فى قوله بجلال

هو (ان الباء) اى الباء

الداخلة فى لفظ بجلال (صلة التوحد) اى متعلق بالمتوحد الذى يتضمن التوحد ولما كان اثبات كون
الحرف صلة لفعل محتاجا الى الاستشهاد من اللفظ اشار اليه بقوله (يقال) فلان (توحد برأيه اى تفرد به)
اى تميزه من غيره بهذا الرأى واختص هذا الرأى به بحيث لم يوجد هذا الرأى فى غيره وقوله (واستقل)
تفسير للتفرد وبهذا الاستشهاد ثبت جواز كون الباء صلة للتوحد (فمعنى التوحد بجلال الذات) اى اذا كانت
الباء صلة للتوحد فمعناه انه متوحد توحد بجلال ذاته اى تميز عن الغير بكون ذاته جليلا هو (عدم شركة
الغير) اى عدم شركته الغير (فى جلال ذاته) ﴿ ١٤ ﴾ وهذا يفيد ان اضافة الجلال
الى الذات اضافة لامية
وقوله (او الذات الجليلة)
يفيد ان الاضافة من قبيل
اضافة الصفة الى موصوفها
والفرق بين التفسيرين هو
ان التوحد تعلق بالجلال
الذى هو صفة مختصة بالذات
فى الاول وتعلق بالذات
الموصوفة بالجلالة فى الثانى
فمعناه على الاول انه منزه
عن وقوع الشريك
فى الموصوفية بالجلال
وعلى الثانى انه منزه عنه
فى ذاته الجليلة وايضا
مقتضى استحالة وقوع
الشركة فى الاول صفة
الجلال وفى الثانى هو الذات
فمعنى الاول انه يقتضى
صفاته السلبية استحالة
شركة الغير ومعنى الثانى
ان ذاته الجليلة يقتضى استحالتها وقوله (على نهج حصول الصورة) تنظير للوجه الثانى فى الاضافة (الباء)
يعنى ان كون اضافة الجلال الى ذاته من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها مبنى على طريق قولهم فى تعريف
العلم انه حصول صورة الشئ فى العقل حيث فسروه بالصورة الحاصلة بناء على كون اضافة الحصول
الى الصورة من هذا القبيل وهذا بيان الوجه الراجح فى معنى الباء ثم اراد رحمه الله ان يبين الوجه المرجوح
بقوله (ويحتمل ان يكون) اى يحتمل كون الباء فيه (للملابسة) اى لملابسة فاعل التوحد بمدخول
الباء فيكون حينئذ الجار والمجرور ظرفا مستقرا حالا من فاعل المتوحد فمعناه انه تعالى هو المتصف بالوحدة

صلة التوحد ﴾ يعنى ان الباء فى قوله بجلال ذاته آلة بايصال معنى التوحد
اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء فيه للظرفية كما يشعر به
عبارة المحشى او للالصاق مأخوذ من وصلت الشئ اذا ربطته باخر
وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة
لان معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال
توحد برأيه اى استقل وتفرد به فمعنى التوحد بجلال الذات المنفرد بجلال
الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الصيرورة
بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه
ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخلية الغير فى ثبوت الوحدة بالذات
بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا ايضا ﴿ قوله او الذات الجليلة
عن نهج حصول الصورة ﴾ اى بكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة
الى الموصوف كما فى حصول الصورة * نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء
المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام
الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى * قال بعض الفضلاء
هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قوله او الذات الجليلة الماهية
الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة
بذاتها فلا ﴿ اقول ﴾ لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد مستقل
ومتفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد
﴿ قوله ويحتمل ان يكون للملابسة ﴾ اى بكون للملابسة فاعل الفعل بمدخول

حال كونه ملتبسا بجلال الذات (فحينئذ) هذا تفريع على كون الباء للملابسة يعنى ان الباء اذا كانت
صلة لا يحتاج الى التصرف فى معنى التوحيد لان الوحدة حينئذ تكون مقتضى الذات ولذا لم يتعرض
لمعنى التوحد فى الوجه الراجح واما اذا كانت الباء للملابسة الاعم من المقارنة والمصاحبة كان لفظ
التوحد لازما غير متعد فاحتاج الى توجيه يجوز اعتباره وتوصيفه تعالى به فقال (فحينئذ) اذا كانت
الباء للملابسة (صيغة التفعل) ﴿ ١٥ ﴾ اى صيغة التوحد الذى هو من التفعل يوجه
توجيها (اما للصيرورة
بدون صنع كقولهم) اى
كتوجيههم قولهم (تحجر
الطين اى صار الطين حجرا
بلا عمل ومدخل من الغير)
وهذا التشبيه فى مجرد كونه
بلا عمل ولا مدخل
لا فى الصيرورة لانها محال
فى حقه تعالى يعنى ان توحده
مقتضى ذاته لا من الغير
ملابسا بجلال ذاته (ومنه)
اى من باب تحجر الطين
(التكون والتولد) يقال
تكون هذا اى حصل
بلا سبب ظاهر مناسب
لحصوله وكذا تولد هذا
اى ولد بلا سبب ظاهر
مناسب له فلا ينافى هذا
كونه بصنع الله تعالى (واما
للتكلف) يعنى ان صيغة التفعل
فى هذا المقام اما للصيرورة
كما سبق واما للتكلف كما فى
تعلمت العلم مسئلة بعد مسئلة
(فلما استحال) يعنى انه لما كان كل من المعنيين اعنى الصيرورة والتكلف محالا (فى شانه تعالى)
لكون الاول موهما للانتقال وكون الثانى موهما للعجز (يحمل) جواب لما اى يجب ان يحمل صيغة
التفعل (على الكمال) لانه لازم للتكلف فى الفعل لانه اذا حصل احد فلو بعد فعل كان طالبا للفعل الكامل
فمعنى المتوحد انه كامل فى صفة الوحدة (كما قيل فى المتكبر) يعنى ان المتكبر ايضا من التكبر فظاهر معناه اللغوى

الباء حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال
عن ضمير المتوحد فحينئذ معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال
كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل
الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف
لغو وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع
ما قال الفاضل المحشى من انه بقى ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت
للملابسة ينبغى ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل
فلا يحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغى ان يكون
للملابسة لان الباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو
معنى الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى
الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق ﴿ قوله فحينئذ ﴾ اى حين
اذا كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ
فصيغة التفعل اعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما فى قولهم
تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر
ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلا اشكال فى اتصافه
تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته
على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه
بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد ﴿ قوله واما للتكلف ﴾
اى اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم
تورع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا محال فى ذاته
تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعنى الكمال لما ان الفعل الذى يحصل
بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد

اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف انتهى * فيه دفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغى ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حاله الى حال فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو الاغلب فى استعماله على ماذكره الشيخ الرضى فى شرحه للشافية ولذا قدم المحشى هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة فى اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع ماقال المحشى المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث ﴿ قوله فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية) اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اعنى الكون فمعنى التوحد الى آخره المتصف بالوحدة التى منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهى الوحدة فى الذات والصفات بلامدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات * نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل فى الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لايكون ذاتية وكذا لايصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشى موافقا الظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الچلپى فى توجيهه ان معنى قوله فحينئذ اى حين اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل فى شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع او التكلف فظاهر واما الصيرورة بدون

انه حصل كبرا بعد كبر فاطلاق فى حقه تعالى محمول على لازمه الله الذى هو الكامل فى الكبرياء (ونحوه) بالجر عطف على المتكبر من المتقدس وغيره (فمعنى المتوحد بجلال الذات) هذا تفريع على تقدير حمله على معنى الصيرورة يعنى لما استحال كون المتوحد على معنى الصيرورة فى حقه تعالى ووجب حمله على معناه اللازمى فيكون معنى التوحد بجلال الذات (هو الاتصاف بالوحدة الذاتية) اى بالوحدة التى مقتضى ذاته وقوله (او الكاملة) اشارة الى الثانى الذى هو معنى التكلف يعنى على تقدير كون التوحد من التكليف وقد استحال هذا فى حقه تعالى فمعناه انه الكامل فى الوحدة وقوله (مع ملابسة جلال الذات) اشارة الى معنى الباء

الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقى اى الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لاتستعمل فى اللغة الا على الحوادث فلايجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل فى شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاق بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا فى غاية الكمال وعدم شركة الغير فى جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى ﴿اقول﴾ لايخفى انه تكلف محض لوجوه * اما اولا فلانه لاوجه حينئذ لظهور كون البناء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال * واما ثانيا فلان قوله فحينئذ يأبى عنه اباء لايخفى على ذوى الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع * واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفى حينئذ ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل مخل على هذا التقدير لانا لانسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر فى الصيرورة بدون صنع وفى التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة فى شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لايخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام * واما رابعا فلانه لامناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل فى شانه تعالى عليه * واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ماسبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعانى فيكون حقيقة قاصرة وليت شعرى ماوجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون

﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله تعالى فى فقرة التصلية فى توصيفه صلى الله عليه وسلم بقوله (المؤيد بساطع حججه) فالحجج جمع حجة فيجوز اضافته الى الله تعالى والى نبينا عليه السلام والساطع من السطوع وهو الظهور فيجوز ان يكون اضافته الى الحجج اضافة بمعنى من وان يكون من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها فاشار المحشى رحمه الله الى المعنى الذى هو اولى من المعانى الباقية فقال

(الاولى) اى من الاحتمالات الاربع (ان يكون الضمير) اى الضمير المجرور فى حججه (لله تعالى) اى لا لمحمد عليه السلام لانه لو كان الضمير لمحمد عليه السلام كان المستفاد منه ان حججه عليه السلام بعضها ساطع وبعضها غير ساطع فلا يستفاد منه المطلوب وهو بيان ان جميع ما اوتى نبينا عليه السلام من الحجج ساطعة ولذا قال فى دليل الاولوية ليفيد يعنى انما يكون الاولى ارجاع الضمير الى الله تعالى (ليفيد) هذا ماهو المقصود فى مقام المدح وهو (ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء عليه السلام) فالذى يناسب لهذا المقصود ان يكون الاضافة بمعنى من فالمعنى ان حجج الله التى يعطيها الانبياء عليهم السلام بعضها اسطع من اخرى ومايعطيه الله تعالى منها لنبينا عليه السلام كلها اسطع من مايعطيه الانبياء عليه السلام ويجوز ان يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى المؤيد بحجج الله التى هى الساطعة وقوله (ويجوز) شروع فى بيان الوجه الذى هو غير الاولى يعنى انه يجوز (ان يكون الضمير) اى ذلك المجرور فى حججه (لمحمد) عليه السلام فحينئذ لا يجوز ان يكون الاضافة بمعنى من لانه يفيد ان بعض حججه عليه السلام غير ساطع وهو خلاف المقصود فى المقام ولذا قال (فساطع حججه) اى فيتعين حينئذ ان يكون اضافة الساطع الى (بامثال الحجج (من قبيل اخلاق ثياب) يعنى من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها اى بحججه الساطعة وهذه الاحتمالات الثلاثة مفيدة للمقصود واما الاحتمال الرابع فلا يصح ههنا وهو رجوع الضمير الى نبينا عليه السلام مع كون الاضافة بمعنى

المطلق المتصف بالوحدة التى ليس للغير مدخل فيه بل منشأها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمل المتصف بالوحدة الكاملة وهى التى تكون فى الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل فى الاتصاف بها بل الحمل على الكون المطلق اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تأمل (**قوله** الاولى كون الضمير لله الخ) اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله اوللنبى وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من اواضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ماتقرر فى الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقدير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغى ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التى اظهرت على يده بل لامدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عليه السلام (**قوله** فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب) وبما ذكرنا اندفع ماقيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان فى العبارة اشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا

من لما عرفت من انه لا يفيد المعنى المقصود لان مؤداه ان نبينا عليه السلام هو المؤيد بآياته التى هى الساطعة فيفهم منه ان بعض آياته ساطعة وبعضها غير ساطعة وهو خلاف المقصود ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح على طريق فصل الخطاب فى ديباجة شرحه (وبعد فان مبنى) اختلف ﴿ ١٩ ﴾ القائلون فى توجيه الواو التى فى صدر كلمة بعد فى المؤلفات فقال بعضهم انها قائمة مقام اما والفاء التى بعدها قرينة له ثم قالوا ان اما محققة واما مقدرة واما موهومة فعلى الاول يلزم الجمع بين العوض والمعوض عنه وكذلك على الثانى لكون المقدر كالملفوظ فتعين الثالث لان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم وهو حكم كاذب فلا يلزم الجمع بهذا الحكم وقال بعضهم انها مقدرة فيجب عليه دفع سؤال الجمع بين العوض والمعوض عنه وقال بعضهم انها محققة كما فى عبارة السكاكى فاراد المحشى ان يشير الى كل منها والى وجه الدفع عنه فقال (هذه الفاء) اى وجه اتيان الفاء بعد لفظة وبعد ههنا و فى سائر الكتب بناء على اختلافهم (اما على توهم اما) يعنى ان اتيانه اما بناء على ان اتيانها ووجودها كان سببا لتوهم انها جواب لاما الموهومة التى اوقعها وجود الفاء لان اصله اما بعد لكنها حذفت وعوضت عنها الواو بقرينة ان الواو واما يثبت وجودهما معا فى شئ من كلامهم محققا كما فى اول المفتاح * وقوله (اوعلى تقدير اما فى نظم الكلام) اى او ان مبنى

بامثال هذه البراهين فى السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابى يكفى فيه الظن * قال المحشى المدقق فى توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التى جمعت هى بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبى فردا وجميع حجج نبى آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التى اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق والا لم تفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد من حجج لله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على مانقل عنه فى الحاشية على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه ﴿ اقول ﴾ لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبى حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التى جمعت هى بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التى جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حنئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الى آخره بافراد لفظ الآية ومانقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل (**قوله** اما على توهم اما الخ) والفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة

اثيان الفاء على ان امامقدرة فى نظم الكلام بناء على قول من قال انهامقدرة وتوجيهه على هذا بان المقدر كالملفوظ فيلزم
اجتماع العوض الذى هو الواو المحققة مع المعوض عنه الذى هو اما المقدرة التى كالملفوظ فاراد المحشى الى دفع هذا
بقوله(بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف) يعنى انه لايتوجد على هذا التقدير بانه جمع بين العوض والمعوض
عنه لانه انمايتوجه اذاعوضت الواو عنها مع بقاء التقدير وليس كذلك بل الواو عوضت عنها بعد حذفها يعنى
بطريق ان اما قدرت اولا ثم حذفت فعوضت عنها الواو فحينئذ تقديرها لم يوجد التعويض يعنى ان بطلان
اجتماع العوض والمعوض عنه انما هو اجتماعها عند التقدير وزمانه واما بعد الحذف فلا بطلان فيه ولايخفى
ان هذا التوجيه مبنى على تقدير التسليم ببطلان اجتماعها ثم اشار الى توجيه عدم التسليم بالاستشهاد بتركيب
السكاكى فقال(على انه) اى مع انه لانسلم بطلان اجتماعهما ﴿ ٢٠ ﴾ (اذلامنع) اى لانه لامنع (فى اجتماع
الواو مع اما) محققة فضلا
عن اجتماعهما مقدرة
(كما وقع) اى لان هذا
الجمع قد وقع (فى عبارة
المفتاح) اى الذى هو كتاب
واصل لارباب المعانى حال
كونه (للسكاكى) الذى
هو امام مقبول عند البلغاء
(فى اواخر فن البيان) حيث
قال واما بعد فان خلاصة
الاصلين الى آخره وقال
بعض المحققين انه انما جاز
الجمع بينهما اذا كان
المقصود ضبط الاجمال
بعد التفصيل يعنى فى فذلكة
الكلام وآخره فلا يجوز
هذا فى اوائل الكتب لان
المقصود فيها ضبط التفصيل
بعد الاجمال وما وقع فى عبارة المفتاح من القبيل الاول ولعل المحشى النحرير اشار الى هذا التحقيق بقوله فى (الجمع)
اواخر فن البيان ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الشروع فى مدح علم الكلام بعد ذكر الخطبة حيث قال
فان مبنى علم الشرائع والاحكام (واساس قواعد عقائد الاسلام) هو علم التوحيد الخ ولما كان المستفاد من قوله
فان مبنى والاحكام مع ملاحظة الخبر وهو علم التوحيد الموسوم بالكلام ان علم الكلام متحد مع مبنى علم الشرائع
وكان المستفاد من عطف قوله واساس قواعد عقائد الاسلام على قوله مبنى علم الشرائع ان علم الكلام متحد ايضا مع اساس
قواعد عقائد الاسلام علم من المجموع وحصل منه ان مايطلق عليه انه مبنى علم الشرائع يطلق عليه انه

فى النظم بواسطة اعتباره بها فى امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى
التقدير انها مقدرة فيه ويجعل فى الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق
للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء
بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير اما مشرطة بكون مابعد
الفاء امرا اونهيا وماقبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى
ان يقال ان اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ
الرضى فى قوله تعالى واذلم يهتدوابه فسيقولون هذا ﴿ قوله بطريق
تعويض الواو ﴾ متعلق بالتقدير اذلايجوز الجمع بينها وبين اما لانها
فى اوائل الكتب اما من الاقتضاب اوفصل الخطاب كما هو المشهور
وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما
لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم
والمختصر اوعلى ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد
يستلزم الحمد وبالصلاة يدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة
والجامع ان السابق تمهيد للتأليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول
اقول المفهوم من السياق ﴿ قوله كما وقع فى عبارة المفتاح ﴾ حيث قال
واما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره ذكر بعض المحققين انه اذاقصد
باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز

اساس قواعد عقائد الاسلام فاراد المحشى رحمه الله ان يوجه توجيها يجوز اتحادهما فقرر فيه توجيهين احدهما حمل
القواعد على معناه اللغوى وهذا هو الواجب عنده والثانى حمل لفظ الاساس على الادلة التفصيلية فقال(القواعد)
اى لفظ القواعد المضاف الى عقائد ﴿ ٢١ ﴾ الاسلام (جمع قاعدة وهى) اى القاعدة فى اللغة(الاساس)
اى اصل الشىء (واساس
العقائد الاسلامية هو
الكتاب والسنة)وكذلك
المراد بمبنى علم الشرائع
والاحكام هو الكتاب والسنة
فكان مؤدى قوله قواعد
العقائد وقوله مبنى الشرائع
واحدا اعنى الكتاب والسنة
فمحصول القرينة الاول
ان الكتاب والسنة هو علم
التوحيد والصفات الذى
هو علم الكلام ومحصول
القرينة الثانية ان اساس
الكتاب والسنة اللذين هما
اساس العقائد الاسلامية
هو علم الكلام وقوله(لان
العقائد الاسلامية) دليل
لقوله واساس العقائد
الاسلامية يعنى انما يكون
الكتاب والسنة اساسا
للعقائد الاسلامية لان
العقائد الاسلامية (يجب
ان يستفاد من الشرع)
والشرع هو الكتاب والسنة
وقوله(ليعتدبها) دليل
لقوله يجب يعنى انما يجب ان يستفاد تلك العقائد المنسوبة الى الاسلام من الشرع لان العقائد الاسلامية اما ثابتة بالعقل
فقط لايتوقف على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته اولا يثبت الا باخبار الشارع
كمسئلة الحشر واحوال الجنة والنار فان ثبوت امثال هذه انما هى بالشرع فيجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب

الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع فى المفتاح
من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الى آخره واما اذا كان من الاقتضاب
اوفصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز ﴿ قوله القواعد جمع قاعدة
وهى الاساس ﴾ يعنى ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى
اعنى القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات ﴿ قوله لان العقائد ﴾
حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا فى اثباتها ولايتوقف اثباتها
على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته
اولا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما
هى بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها
ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الآلهية العقلية الصرفة التى
لاتصلح للاعتداد اذكثيرا مايحكم العقل بمقتضيات الوهم التى يجب
تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب
والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة
يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما
ومريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لولم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب
والسنة كما لايخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان
للعقائد الاسلامية * نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون
الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشىء اساسا لنفسه اذلايتوقف الكتاب
الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس
الاساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها
اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب
والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد
بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا
ان المتبادر من اساس الشىء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن
مايتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد

والكتاب انما هواساس العقائد من حيث الاعتداد فلايكون اساسا لاساسها من حيث هواساس فليتأمل انتهى فماذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشئ لنفسه لان جميع العقائد على ماذكرتم يتوقف على الكتاب وهولايتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلابد ان يراد بالمسائل التى جعلتموها اساساله تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشئ لنفسه ولايخفى ان قوله العقائد من الكلام مما لايحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه وماذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقى وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذى هواساس العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية فى اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلاتفيد الترقى فى المدح * واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذلايتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كمايتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادى تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادى تلك المسائل اومباحث النظر ايضا فلايلزم اساسية الشئ لنفسه لكن لما كان فى منع الحصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة وانمايتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ماسيجئ واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان فى توقف الكتاب على مباحث النظر نظر قال وان سلم الخ اى ولوسلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولااستحالة فيه * قال الفاضل المحشى فى توجيه منع الحصر لانسلم ان الكتاب لايتوقف الا على

(المسائل)

والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها وبهذا القدر من الكلام ثبت ان قوله قواعد عقائد الاسلام اذا كان بمعنى الاساس يكون متحدا مع الكتاب والسنة وقوله (وهما يتوقفان) دليل للاساس المضاف الى القواعد يعنى انما يكون علم الكلام اساس الكتاب والسنة المعبر عنهما بقواعد العقائد الاسلامية لان الكتاب والسنة يتوقفان (على المسائل الكلامية) لان التصديق بما اخبر به الكتاب يتوقف على تصديق كونه كلام الله وهو يتوقف على تصديق كونه متكلما موجودا اى عالما قادرا وغيره وكذلك تصديق اخبار السنة يتوقف على تصديق كونه عليه السلام مرسلا من الله فثبت ان الكتاب والسنة موقوفان على علم الكلام كما كان علم الشرائع والاحكام موقوفين عليهما وقوله

(قوله قال وان سلم الخ) اى قال المحشى فى منهواته

المسائل الاعتقادية لم لايجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى ﴿ اقول ﴾ توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه حينئذ لايتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلايكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجئ تفصيل هذا * واجاب ثانيا عن الاعتراض الثانى بمنع المقدمة الاولى اعنى قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس مايكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعنى قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن مايتوقف عليه كله لابعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلايكون الكتاب اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب فى كون اساس الاساس ولعله اراد هذا بقوله فليتأمل ﴿ **قوله** ففى هذه القرينة ترق فى المدح الخ ﴾ تفريع على ماسبق يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففى هذه ترق فى مدح الكلام ليس فى قوله مبنى علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام اساسا لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذلايصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية * قال المحشى المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى يختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلايناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور فى القرينة الثانية انتهى * ولايخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار

(ففى القرينة الثانية) نتيجة لهذا التوجيه الذى اختاره الشارح يعنى اذا حمل لفظ القواعد على المعنى الذى هو الاساس يحصل فى القرينة الثانية يعنى فى قوله واساس القواعد العقائد الاسلامية (ترق فى المدح) اى عروج الى زيادة مدح علم الكلام وقوله (لشمول الاولى) دليل لحصول الترقى يعنى انما يحصل الترقى بهذا القرينة الثانية لانها على هذا التوجيه يكون معناه ان علم التوحيد المسمى بالكلام هو مبنى علم الشرائع والاحكام يعنى الكتاب والسنة بل الكلام هو اساس الكتاب والسنة لما عرفت وقوله (الكتاب والسنة) مفعول الشمول يعنى انما حصل الترقى فان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية كما انهما اساسا للعقائد الاسلامية والاحكام الشرعية يشمل العلمية والاعتقادية فالاعتقادية والعلمية كلاهما يستخرجان من الكتاب والسنة واما الكلام الذى هو علم التوحيد والصفات اساس الكتاب والسنة ايضا فهذا الوصف لاختصاصها به انما يستفاد من القرينة الثانية كما قال (بخلاف الثانية) فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذلايصدق عليها ان الكتاب والسنة هما اساس اساس العقائد الاسلامية واذا لم يختص الكلام فى القرينة الاولى بهذا الوصف الذى هو الاساسية لم يظهر له مدح كظهوره فى القرينة الثانية لانها لما لم تشمل الكتاب والسنة بقى الكلام منفردا فى الاساسية فكان كالفريدة فى الصدف فيكون

الترقى الذى هو الكامل فى المدح حاصلا فى الثانية ثم شرع فى بيان التوجيه الثانى فقال (ويمكن ان يقال) يعنى ان يوجه بان يقال مع الابقاء الاساس على معناه اللغوى (اساس العقائد) اى المراد بالاساس المعبر عنه بالقواعد (ادلتها) اى ادلة العقائد الاسلامية (التفصيلية) يعنى ادلة العقائد المستلزمة سواء كانت ادلة عقلية اونقلية وهى المذكورة فى بيان تلك العقائد على التفصيل وقوله (وهى تتوقف) بيان لوجه اساسية الكلام لتلك الادلة يعنى ان علم الكلام اساس للادلة اثبت بها المسائل الاعتقادية لان صحة تلك الادلة وخلوها عن الفساد يتوقف على (هذا العلم) وقوله (بناء) مفعول للتوقف اى توقف تلك الادلة على هذا العلم انما هو للبناء (على ان مباحث النظر والدليل) يعنى المنطق الذى هو ميزان الادلة يعنى انه علم يبحث فيه عن صحة النظر والدليل اذ هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر والفكر هو النظر (جزؤ منه) اى من علم الكلام (على ماهو المختار) اى كونه جزأ منه هو ما اختاره المتأخرون ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان خبر قوله فان مبنى علم الشرائع الخ حيث قال (هو علم التوحيد والصفات) الموصوف بالكلام ولما جاز فى تركيب لفظ علم التوحيد اعتباران اعنى اعتباره مركبا كرامى الحجارة واعتباره مفردا كعبدالله علما اشار اليه المحشى وجوزه بحيث رجح الاول فقال (اى علم) (اهل) يعنى ان معنى علم التوحيد انه علم وفن مدون (يعرف فيه) اى فى مسائل ذلك العلم وقوله (ذلك) نائب فاعله واشارة الى ماسبق اى يعرف فيه علم التوحيد والصفات واذا كان كذلك (فالمراد) اى المعنى الذى يراد به (هو المعنى الاضافى) اى معناه الاضافى بان اريد بالعلم مسائله وبالتوحيد نسبة تلك المسائل الى التوحيد بطريق اضافة العام الى الخاص كاضافة يوم الاحد فيكون مركبا كرامى الحجارة وقوله (ويمكن ان يراد) شروع فى الاعتبار

على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لوكان العطف مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولاشك انه قصر حقيق وليس غير الكلام متصفا بمجموع مافى القرينتين ﴿**قوله** ويمكن ان يقال الخ﴾ يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية المذكورة فى بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على مااختاره المتأخرون فيكون اساس اساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزأ منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المبين فى مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لانفسها واعلى العلوم مايبين فيه نفسها والايلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره فى حواشى العضدية فتأمل انتهى ﴿**قوله** بناء على ان مباحث النظر الخ﴾ الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو فى الكلام حتى لا يرد عليه ماسبق * والذى خطر بالبال فى توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التى تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها يبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء فى توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع مايرد عليها مخافة الاطناب ﴿**قوله** اى علم يعرف فيه ذلك الخ﴾ اى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته * قال بعض الفضلاء وهو كلام

الثانى يعنى يجوز ان يراد اى بعلم التوحيد (المعنى اللقبى) اى اريد بعلم التوحيد انه مع مجموع المضاف والمضاف اليه لقب للعلم الذى هو عبارة عن المسائل المخصوصة فيكون مفردا كعبدالله علما وقوله (فنسبة الوسم) تفريع على التوجيه الثانى يعنى اذا كان لفظ علم التوحيد لقبا لهذا العلم فلا يرد عليه مايتوهم بان علم الكلام لقب له لانه صرح بقوله الموسوم بعلم الكلام حيث نسبت الموسومية الى علم الكلام فقال فنسبة الوسم اى التسمية المفهوم من قوله الموسوم (الى الكلام) اى لا الى علم التوحيد ليست لكون الكلام لقباله بل (لكونه) اى لكون الكلام (اشهر) اى شهرة هذا العلم بعلم الكلام ازيد من شهرته بعلم التوحيد مع انه صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاء فى ابو حفص الموسوم بعمر (وقوله) اى قول الشارح رحمه الله فى توصيف علم الكلام بصفة اخرى بطريق المدح حيث قال (المنجى عن غياهب الشكوك) واراد المحشى ان يبين فائدة هذا التوصيف مع بيان لغة مفرداته فقال (اشارة) اى قوله المنجى اشارة (الى فائدة من فوائده) اى فوائد علم الكلام كثيرة ففائدة انجائه عن المذكور فائدة من جملة فوائده (والغيهب) اى الذى هو مفرد الغياهب (ما) اى هو الشئ الاسود الذى (اشتد سواده) وقوله (بخلاف الظلمة) بيان للفرق بين الغيهب وبين الظلمة مع اتحادهما فى تأدية هذا يعنى ان الظلمة يطلق عليها مطلقة اى مجردا عن معنى الاشتداد وقوله (فلرجحان الشك) متعلق بقوله اضاف واشارة الى وجه اضافة الغيهب الى الشك حيث قال غياهب الشكوك والى وجه اضافة الظلمة الى الوهم حيث قال وظلمة الاوهام فقال فلرجحان الشك (على الوهم) يعنى لكون الشك اشد من الوهم لكونه عبارة عن المتردد فى الحكم بطرف المرجوح فلوجود الحكم فى الوهم فى الجملة كان اهون من الشك الذى لاحكم فيه وكان الشك اشد منه فهذا (اضاف) اى الشارح (الغيهب اليه) اى الى الشك ليناسب اشتداده فى الظلمة لاشتداد الشك فى الشبهة (والظلمة) اى واضاف الظلمة (المطلقة الى الوهم) ليناسب الاهون للاهون ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى مدح المصنف (نجم الملة والدين) ولما توهم ان عطف الدين على الملة يقتضى ظاهره المغايرة بينهما مع انهما متحدان فى الشرع اراد المحشى ان يبين مابه الافتراق ومابه الاجتماع ليطابق العطف مع المعنى المقصود فقال

اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم ينفون الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب ﴿**قوله** فنسبة الوسم الخ﴾ حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلامعنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشى رحمه الله بقوله فنسبة الوسم الخ يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى ابو حفص الموسوم بعمر ﴿**قوله** من فوائده﴾ اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح

(هما) اى الملة والدين (متحدان بالذات) بناء على انهما عبارتان عن ماجاءبه النبى صلى الله عليه وسلم من الله تعالى (ومختلفان بالاعتبار) وبنى عليه لعطف المقتضى للمغايرة وقوله (فان الشريعة) اشارة الى محل الاتحاد يعنى ان الشريعة والملة والدين كلها عبارة عن الاحكام التى شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات فعلى هذا حصل الاتحاد بينهما بالذات لكنها (من حيث انها) اى من حيث كون تلك الاحكام (تطاع) بها (دين) اى يطلق الدين عليها من هذه الحيثية بناء على ان الدين مشتق من دان يدين الذى بمعنى ذله واطاعه (ومن حيث انها) اى من حيث كون تلك الاحكام (تملى وتكتب ملة) قوله وتكتب اشارة الى ان قوله تملى مأخوذ من الاملاء الذى بمعنى الكتابة يستعمل ناقصا ومضاعفا يقال املات الكتابة وامليته اى كتبته واليه اشار بقوله (والاملال هو بمعنى الاملاء) يعنى لا انه مأخوذ من الملل وفيه توجيه آخر واليه اشار بقوله (وقيل) اى قال بعضهم ان وجه تسمية الشريعة بالملة لانها (من حيث انها تجمع عليها) اى على الشريعة ﴿ ٢٦ ﴾ (ملة) يعنى تسمى ملة وبالتوجيهين يحصل الفرق بينهما لكن المحشى اشار الى رجحان التوجيه الاول لان فيه اشعارا بان المصنف مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل بمقتضى الشريعة والتدين به شان الاتقياء ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى دعائه للمصنف حيث قال (اعلى الله درجته فى دار السلام) واراد المحشى ان يبين تفسيره ووجه تسمية الجنة به ووجه ترجيحه من اسماء الجنة فقال (اى الجنة) اى المراد بدار السلام ههنا الجنة لا مكانا آخر (سميت) اى انما سميت الجنة (بها) اى بدار السلام (منه لسلامة اهلها) اى اهل الجنة (عن كل الم وآفة) وهذا من قبيل تسمية الدار بما عرض لساكنه من الاحوال وقوله (ولان خزنة الجنة) اشارة الى انه يجوز ان يكون من قبيل تسمية الدار بما يسمعون فيها من الاقوال لانهم لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما حيث (تقول) اى خزنة الجنة (لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين) وعلى التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا لكونه بمعنى السلامة او التسليم وقوله (ولان السلام) توجيه لوجه التسمية ايضا لكن على تقدير ان السلام اسم (من اسماء الله تعالى فاضيفت) اى الدار (اليه) اى الى ذلك الاسم الجلى (تشريفا) اى لاجل اعطاء الشرف والتعظيم (لها) اى لذلك الدار باضافته الى الله السلام كاضافة بيت الله وناقة الله (ومعنى هذا الاسم) اى وجه اطلاق هذا الاسم على الله تعالى (هو الذى) اى لان من خصائص السلامة انه لا توجد الا باعطاء الله تعالى للعباد فى المبدأ والمعاد حيث قال الله تعالى وسلام عليه يوم ولد ويوم

المواقف الخ (**قوله** فان الشريعة الخ) اى الاحكام التى شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع لها دين يقال دانه اى ذله واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال املات الكتاب وامليته اى كتبته ففى اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفى تأخير الدين على الملة اشارة الى شرف العلم على العمل (**قوله** والاملال بمعنى الاملاء الخ) نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص (**قوله** سميت الخ) يعنى ان دار السلام مركب اضافى سميت الجنة به امالان اهلها سالم من الآفات اولانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا اولان السلام من اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة (**قوله** ومعنى هذا الاسم هو الذى

يموت ويوم يبعث حيا لان الله تعالى هو الذى (منه وبه السلامة) ثم اشار الى وجه تخصيص هذا الاسم من اسماء الجنة فقال (فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر) يعنى ان الجنة دار معطيها هو الله السلام واحوالها سلامة من الآفات والمسموع فيها لفظ السلام ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان مدح شرحه حيث قال فحاولت ان اشرحه كذا وكذا مع تجريد (طاويا كشح المقال) وقوله (الكشح) بيان لمعناه اللغوى يعنى هو فى اللغة (الجنب وطى الكشح) معناه على حسب اللغة الاضمار والستر فمعنى طى الكشح ستر الجنب والمراد هما معناه الكنائى حيث قال (كناية عن الاعراض) فمعناه معرضا عن الاطناب بطريق ذكر اللازم الذى هو طى الكشح وارادة ملزومه الذى هو الاعراض لان الاعراض عن الشئ يلزم ستر الجنب واضماره ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير قوله ومتجانبا عن طرفى الاقتصاد بقوله (الاخلال والاطناب) ثم اراد المحشى التصدى الى اعراب لفظ الاخلال والاطناب فقال (بالجر) يعنى يجوز ان يكون مجرورا (مجموعهما) اى مجموع لفظ الاخلال والاطناب لا لفظ الاخلال فقط (بدل من الطرفين) ﴿ ٢٧ ﴾ اى من لفظ الطرفين (او بيان لهما) اى او مجموعهما عطف بيان منه لانه لو كان لفظ الاخلال فقط بدلا من لفظ الطرفين او بيانا له لزم ان يكون لفظ واحد بدلا من التثنية لانه بدل الكل من الكل لا انه بدل البعض من الطرفين حتى يجوز ان يكون لفظ الاخلال بدلا ثم يعطف عليه لفظ الاطناب فيكون مخالفا للمقصود وانما المقصود هو افادة مجموع الطرفين فوجب ان يكون مجموع الاخلال والاطناب بعد ملاحظة العطف بدلا ثم انه لما اورد عليه بانه على هذا التقدير يلزم ان يعرب البدل باعرابين مع انه لما كان المتبوع معربا باعراب واحد وهو ياء التثنية يقتضى ان يكون تابعه ايضا معربا باعراب واحد فاراد المحشى دفع هذا الايراد بقوله (ولما تعدد المتبوع معنى) يعنى لفظ الطرفين تعددا معنويا لكونه تثنية وان كان لفظه غير متعدد لوحدة اعرابه (اجرى الاعراب) وهو اعراب البدلية او البيانية (على كل منهما) اى من لفظ الاخلال والاطناب وقال فى شرح اللب فى هذه المسئلة ان ارباب النحو اختلفوا فى نحو عبد الله علما بانه هل هى كلمة واحدة نظرا الى عدم دلالة جزء لفظه على جزء معناه او هى كلمتان نظرا الى انهما لفظتان فمن ذهب الى الاول حكم بان اعرابه هو اعراب الجزء الاول واما الجزء الثانى فمشغول باعراب الحكاية ومن ذهب الى الثانى حكم بان كل كلمة من الكلمتين معربتان باعراب على حدة ثم قال شارحه بعد تقرير هذين المذهبين وكذا كل تابع مع متبوعه انتهى فعلى هذا ان قوله الاخلال والاطناب كلمتان فى التلفظ لكنهما لكونهما دالتين على معنى واحد وهو الطرفان يكونان فى حكم الكلمة الواحدة اعنى انهما مركبتان

منه السلامة) اى فى المبدأ وبه السلامة اى فى المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقائض (**قوله** فوجه تخصيص هذا الاسم) يعنى اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلام (**قوله** كناية عن الاعراض) لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى نفسه المقال بما له كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد (**قوله** ولما تعدد التبوع الخ) نقل عنه وهذا جواب مقدر وهو ان يقال ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الخ وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه (**قوله**

من المعطوف والمعطوف عليه كما ان لفظ عبدالله فى حكم الكلمة الواحدة المركبة من المضاف والمضاف اليه (ويجوز رفعهما) وهذا اعراب آخر مصون عن السؤال يعنى يجوز ان يكون لفظ الاخلال والاطناب مرفوعين بناء (على انهما خبر مبتدأ محذوف) والتقدير وهما الاخلال والاطناب والظاهر ان كونهما خبرا على النسق الاول لانه جعل خبرا واحدا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى خاتمة ديباجته (وهو حسبى ونعم الوكيل) ثم ان المحشى رحمه الله اراد ان يفصل ما قاله الشارح فى بعض كتبه فى عطف قوله ونعم الوكيل على ماقبله وان يذكر ماقال بعض الافاضل ردا عليه فقال (رد الشارح) اى التفتازانى (فى بعض كتبه) يعنى به ماقاله فى شرح التلخيص (هذا العطف) وهو مفعول رد اى رد عطف جملة نعم الوكيل على ماقبله (بان الجملة الثانية) اى بدليل ان الجملة الثانية وهى جملة نعم الوكيل (انشائية) ﴿ ٢٨ ﴾ اى لكونها لانشاء المدح (فلا يعطف) اى اذا كانت انشائية فلا يجوز عطفها (على الجملة الاولى الاخبارية) يعنى على جملة هو حسبى لانها اخبارية لفظا ومعنى وجملة نعم الوكيل انشائية لفظا اومعنى فلا يجوز عطف الانشائية لفظا ومعنى على الاخبارية لفظا ومعنى لكمال الانقطاع بينهما (وكذا) اى كما لا يجوز عطفها على جملة هو حسبى لا يجوز عطفها ايضا (على حسبى باعتبار تضمنه) يعنى عدم جواز عطفها على حسبى ليس على ابقائه على افراده بل باعتبار تضمنه اى تضمن لفظ حسبى (معنى يحسبنى) يعنى بتأويل لفظ حسبى بالمضارع ليكون مع فاعله (الى) جملة مرفوعة المحل على انه خبر المبتدأ حتى يكون من قبيل عطف الجملة على الجملة لانه لو عطف على لفظ حسبى مفردا من غير تأويل لكان من عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز وقوله (لانه خبر) دليل لعدم جواز عطفه على هذا التأويل يعنى انه انما لا يجوز لان لفظ يحسبنى جملة خبرية (ايضا) اى كجملة هو حسبى فيعود المحذور (ويرد عليه) اى على رد الشارح هنالك انا لا نسلم عدم جواز هذا العطف وانما لا يجوز ذلك اذا كان المراد بالجملة الاولى اخبارا وليس كذلك بل الواقع (ان المراد بالجملة الاولى) وهى جملة هو حسبى (انشاء التوكل)وقوله (لا الاخبار) رد عليه بانه يلزم بطلان العطف اذا كان المراد بالجملة الاولى وهى جملة يحسبنى اخبارا (عن الله تعالى بانه كاف وهو) اى كون المراد انشاء التوكل (ظاهر) لكون المقام مقام الدعاء والالتجاء وقوله (وايضا) شروع الى بيان سند آخر يعنى

بان الجملة الثانية انشائية الخ ﴾ يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعنى قوله وهو حسبى جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله بيحسبنى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جمله فعلية لكن الاولى خبرية والثانى انشائية على هذا التقدير ايضا ﴿ قوله ويرد عليه الخ ﴾ يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف فى نفس الامر وهو ظاهر * قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادى وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام الى عطفه على قوله تحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا ﴿ اقول ﴾ جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة تحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما فى قوله * ان الثمانين وبلغتها * فكانه قال اللهم اهدنى الى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد وعدل

ولو سلم كون الجملة الاولى جملة اخبارية لكن لا نسلم عدم جواز عطف الانشاء على الاخبار على اطلاقه بل هو (يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة) اى بطريق عطف مضمون جملة على مضمون جملة اخرى (بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية) بل يعطف احديهما على الاخرى بملاحظة اجتماعهما فى الغرض وهو ههنا التوكل اعلم ان جواز عطف الانشاء على الاخبار على ان يكون بطريق عطف القصة على القصة هو مانقله السيد الشريف قدس سره عن صاحب الكشاف فى عطف قوله تعالى ﴿ ٢٩ ﴾ وبشر الذين آمنو فى اوائل سورة البقرة حيث جوز عطف جملة بشر على جملة فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الان بشر جملة انشائية لكونه امر والمعطوف عليه جملة اخبارية حيث عطفت عليها بطريق عطف القصة على القصة (ورده بعض الفضلاء ايضا) وهذا اشارة الى رد آخر على الشارح فى عدم تجويز هذا العطف حيث رده بعض الفضلاء كما رده فيما سبق والمراد ببعض الفضلاء السيد الشريف ايضا يعنى رده مع تسليم عدم الجواز (بانه يجوز) اى ليس فى قوله نعم الوكيل عطف الانشاء على الاخبار بل هو من قبيل عطف الاخبار على الاخبار بدليل انه يجوز (ان يقدر مبتدأ فى المعطوف) وهو جملة ونعم الوكيل (بقرينة المعطوف عليه) اى لكون المعطوف عليه جملة وهو حسبى (اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى) اى يكون حينئذ من باب عطف الجملة الاسمية الاخبارية التى خبرها جملة انشائية على الجملة الاسمية الاخبارية وهذا سند الجواز بناء على ان جملة نعم الوكيل من افعال المدح فيقدر له مخصوص اما مقدم عليه واما مؤخر فان كان مقدما فهو مبتدأ وجملة نعم الوكيل خبره وان كان مؤخرا فهو ايضا اما مبتدأ مؤخر قدم خبره عليه واما خبر مبتدأ محذوف فعلى التقادير الثلاثة سوى التقدير الاخير يصلح للسندية واما على تقدير كون المخصوص خبر المبتدأ المحذوف فلا يصلح لانها حينئذ جملة مستقلة وقوله نعم

الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمد لله ﴿ قوله وايضا يجوز عطف القصة على القصة الخ ﴾ معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية اوانشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح فى شرح التلخيص فى بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرو بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا * لكن بقى ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف فى عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبى فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشئ من المعنيين على مانص عليه الشارح فى بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشى من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به فى شرح الكشاف وقوعه فى القرآن نحو مأويهم جهنم وبئس المهاد ﴿ قوله ورده بعض الفضلاء الخ ﴾ اى رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف فى حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبى بان يقدر المبتدأ فى المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اى هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على

نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ما ماصرح به صاحب المفتاح وغيره من
ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اى نعم الوكيل هو ويكون المخصوص
المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا
الاحتمال لانه لايتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف
بخلاف الاحتمال الاول اذ لاخلاف فى انه اذا كان مقدما فهو متعين
للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول
فى حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التى خبرها انشاء
انشائية كما ان الجملة التى خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق
بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل فى ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة
للصدق والكذب وبعد التأويل لايكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة
متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو فى عطف نعم الوكيل على
انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذى وضع افعال المدح لانشائه
بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول فى حقه نعم الوكيل (**قوله** وايضا
يجوز الخ) يعنى ثم قال بعض الفضلاء فى رد رد الشارح بانه يجوز عطف
نعم الوكيل على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه وان كان اخبارا
لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء
على الاخبار الذى له محل من الاعراب ﴿ فان قلت ﴾ الموجب لمنع العطف
كمال الانقطاع وهو باق فى صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه
فى جوازه ﴿ قلت ﴾ الوجه ان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع
المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها
بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ فى حكم المفردات التى وقعت موقعها
فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه
جواز عطف الجمل التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ
يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبى بلا تأويله بيحسبنى لانها جملة لها
محل من الاعراب صرح به السيد السند فى حاشية المطول هذا وقد
ذكر الشيخ الرضى ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اى رجل جيد فحينئذ
لا اشكال فى عطفه على حسبى (**قوله** ويدل عليه قطعا) اى يدل على
ان عطف الانشاء على اخبار الذى له محل من الاعراب جائز كقوله
تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله

الوكيل جملة اخرى
ايضا (ثم قال) اى ذلك
الفاضل بعد تسليم كونه
عطف الانشاء على الاخبار
(وايضا) اى ورد قول
الشارح ايضا بسند آخر وهو
قوله (يجوز عطف الانشاء
على الاخبار) يعنى لانسلم
عدم الجواز على اطلاقه بل
انه يجوز عطف الانشاء على
الاخبار (فيما له محل من
الاعراب) اى فى جملة
عطف على جملة لها محل من
الاعراب (ويدل عليه)
اى ويدل عليه قطعا اى
على جوازه (قوله تعالى
وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل)
حيث حكى الله تعالى قول
الصحابة المتوكلين بانهم قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل وقوله

(لان هذه الواو) بيان لوجه كون جملة حسبنا الله جملة لها محل من الاعراب وكون جملة نعم الوكيل عطفا عليه بطريق
عطف جملة على جملة لها محل من الاعراب بتوجيه ان واو ونعم الوكيل (من الحكاية) اى من قول الحاكى وهو الله
سبحانه (لا من المحكى) اى لا من قول القوم وقد عطف الله تعالى قولهم نعم الوكيل على قولهم حسبنا الله مع ان الجملة
حسبنا الله محلا من الاعراب وهو كونها مفعولا لقالوا فحاصله ان المعنى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ووقوعه
فى هذه الآية الكريمة دليل قطعى على جوازه وقوله (اذ لامجال) دليل لقوله لا من المحكى يعنى يتعين ان يكون الواو
من الحاكى لانه لو لم يكن من الحكاية لكان من المحكى ولو كان من المحكى يلزم ان يكون قوله نعم الوكيل معطوفا على جملة
قالوا فلا جواز (للعطف فيه الا بتأويل بعيد لايلتفت اليه وهو) اى ذلك التأويل البعيد (ان يقال تقديره
وقلنا نعم الوكيل) يعنى ان المعنى ان المؤمنين قالوا حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل بطريق عطف القول على قول الآخر
صرح بهذا التأويل فى وانما لم يلتفت اليه لانه لو كان كذلك لكان مثل
الآية ان المؤمنين قالوا
حسبنا الله فقط وقوله نعم
الوكيل ليس من مقولهم بل
من قول الله تعالى مقابلا لهم
وهذا المعنى تأويل بعيد خارج
عن نسق الكلام وحمل
الآية على المعنى البعيد وهو
خلاف الظاهر لان المفهوم
منه مدح اولئك المؤمنون
بالقولين المذكورين اعنى
حسبنا الله ونعم الوكيل لا بقول
حسبنا الله فقط فاذا لم يكن
لعطف نعم الوكيل على جملة
قالوا بهذا التقدير مجال يتعين
عطفه على مدخول قالوا
وقوله (وليس هذا مختصا) جواب لسؤال يرد على قول ذلك الفاضل وهو ان قياس هذا العطف وهو عطف
نعم الوكيل على حسبى على العطف فى الآية قياس مع الفارق فلا يجوز بناء جوازه على جواز ما وقع بعدما قالوا
فى التلخيص ليس كذلك فكيف يبنى جوازه على جوازه فى الآية فاجاب عنه بان هذا الجواز اعنى عطف الانشائية
على الاخبارية ليس بمختص (بما بعد القول) اى بجملة واقعة بعد القول كما فى الآية بل هو جائز فى غير ذلك المقام
(لحسن قولنا) دليل لعدم الاختصاص اى لانهم حكموا بحسن قولنا (زيد ابوه عالم وما اجهله) مع ان جملة
ما اجهله فعل تعجب انشائى عطفت على جملة ابوه عالم مع كونها اخبارا فحكم بحسن هذا الكلام ولم يستقبحوه لكون
العطف على جملة لها من الاعراب وهى جملة ابوه عالم لانها فى محل الرفع على الخبرية مع انها غير واقعة بعد القول
ولما ورد على ما قاله بعض الافاضل من ان الآية تدل على الجواز بناء على وجوب كون الواو جزأ من الحكاية

وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (**قوله** لان هذه الواو
من الحكاية لا من المحكى الخ) دفع لتوهم انه لم لايجوز ان يكون مجموع
الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية
حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له
محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحاكى
اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكى لانه
لايصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشا على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب
الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
لايلتفت اليه لعدم سبق الذهن اليه ولا قرينة دالة عليه مع انه لا مناسبة
بين مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (**قوله** وليس هذا
مختصا بما بعد القول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول
لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة
المفرد الذى وقعت فى موقعه وهو مشترك فى جميع المواد وليس مختصا
بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله

وعدم احتماله كونه من المحكى اعترض عليه اى على قوله اذلا مجال للعطف فيه فاراد المحشى ان يورد هذا الاعتراض بقوله (ويرد عليه) اى على بعض الافاضل بانه لا نسلم انه لا مجال للعطف بل هو جائز بسند (انه يحتمل انيكون الواو فى الآية من المحكى بتقدير المبتدأ فى المعطوف) اى فى قوله ونعم الوكيل بان يقدر المبتدأ اما مؤخرا اى نعم الوكيل هو ليناسب المعطوف عليه لان الخبر فى المعطوف عليه هو حسبنا ومبتدأ لفظة الجلالة وانما كان كذلك لان حسبنا نكرة لكونه بمعنى المحسب وكون اضافته الى الضمير المتكلم لفظية لم يكتسب به منه التعريف فناسب الخبرية وعلى هذا ناسب ان يقدر فى المعطوف ايضا مؤخرا ويجوز تقديره ﴿٣٢﴾ مقدما ايضا لرعاية قرب المرجع اى وهو نعم الوكيل يعنى ان تقدير الكلام فى الآية انهم قالوا الله محسبنا اى كافينا وهو نعم الوكيل اونعم الوكيل مقول فى حقه (اوعطفه) هذا معطوف على قوله بتقدير المبتدأ اى اوبعطف جملة نعم الوكيل (على الخبر المقدم) وهو حسبنا اى الذى هو خبر مقدم على المبتدأ والتقدير حسبنا الله ونعم الوكيل الله فيكون من قبيل عطف الجملة التى لها محل من الاعراب على الخبر المفرد وقد جوزه السيد الشريف فيما كان لها محل من الاعراب فليس فيه شئ من عطف الانشاء على الاخبار بل فيه عطف الجملة على المفرد (وقوله ثم ان حسن المثال المذكور) اعتراض آخر يرد على قول بعض الافاضل حيث حكم بحسن عطف قوله وما اجهله (هو) على ابوه عالم (بدون التقدير) اى بدون تقدير شئ فى المعطوف (ممنوع) وفى نسخة محال لانه لا معنى فى قولنا ان زيدا ابوه عالم وما اجهله حيث اخبر اولا بعالمية ابيه وانشأ ثانيا بالتعجب فى جهله فليس منشأ حسنه من هذا العطف (وبعد تقدير المبتدأ فى المعطوف) وهو بان يقدر مبتدأ ويجعل قوله ما اجهله خبرا فيكون التقدير هو ما اجهله اومقول فى حقه ما اجهله (يكون) اى جملة ما اجهله (اخبارا كالمعطوف عليه) اى كما ان جملة ابوه عالم اخبار كذلك قوله هو ما اجهله اخبار ايضا فلا شبهة فى جوازه وحسنه

فان جملة وما اجهله لانشاء التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية ﴿قوله ويرد عليه﴾ اى على ماقاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز انيكون الواو من القول المحكى ويكون مدخول الواو معطوفا على قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجئ حذفه فى الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ماسبق وبما ذكرنا اندفع ماقاله الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبى ونعم الوكيل مقدما فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور فى المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان تقدمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما فى فهو حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو انيكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفى قطعية دلالته ﴿قوله اوعطفه الخ﴾ يعنى يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى

﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان مقدمة فى وجه الاحتياج لتدوين علم الكلام وفى وجه عدم الاحتياج فى وقت الصحابة رضى الله عنهم فقال (اعلم ان الاحكام الشرعية) ولما كان الحكم المفهوم من قوله ان الاحكام معان بعضها عرفية وبعضها اصطلاحية اراد المحشى ان يبين ماهو الانسب ههنا من ذلك المعانى فقال (للحكم معان ثلاثة) الاول معناه العرفى الثانى معناه الاصطلاحى للمنطقيين والثالث معناه فى الاصطلاح الاصوليين اما الاول فهى (نسبة امر) وهو اما خبر واما ﴿٣٣﴾ فعل (الى آخر) اى الى امر آخر فان كان الكلام جملة اسمية فهى نسبة الخبر الى المبتدأ وان كان جملة فعلية فهى نسبة الحدث الى الفاعل (ايجابا) اى سواء كانت تلك النسبة نسبة ايجابية كقولنا الصلاة واجبة ووجبت الصلاة (اوسلبا) اى اونسبة سلبية كقولنا اصوم يوم عاشوراء ليس بواجب اولم يجب (وادراك وقوع النسبة) يعنى واما المعنى الثانى فهو اصطلاح المنطقيين فهو ادراك وقوع النسبة اى ادراك ان النسبة واقعة يعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول (اولا وقوعها) اى اوادراك ان النسبة ليست بواقعة كذلك والفرق بين المعنيين ان الحكم فى الاول عبارة عن نفس النسبة وفى الثانى عن ادراكها (وخطاب الله) يعنى واما المعنى الثالث فالحكم خطاب الله والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير وقد يطلق على كلام يقع به التخاطب وعلى الكلام الذى قصد منه افهام من هو متهئ لفهمه وهذان الاخيران يجوز اطلاقهما على الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى ومعنى تعلق الاول بافعال المكلفين انه تعالى خاطب فى الازل ومعنى تعلق الثانى انه يخاطب به فيما لا يزال فالاول مذهب الاشعرى حيث ذهب الى قدم الحكم والخطاب والثانى مذهب ابن القطان حيث ذهب الى حدوث الحكم والخطاب بناء على حدوث تعلقات الكلام وهذا اذا كان الخطاب بمعنى ما به التخاطب واما

(٣ — سيالكوتى — ل)

هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبرا عطفا على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ماصرح به فى حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا فى المعطوف بقرينة ذكره فى المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجمله الفعلية الخبرية * نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثانى لا يكون الواو من الحكاية * واعلم ان ما اورده المحشى انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينيا اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترض بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها فى حسبى ونعم الوكيل ﴿قوله للحكم معان ثلاثة الخ﴾ يعنى قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت اوسلبية وهذا المعنى عرفى وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة اوليست بواقعة يعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين * واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه اواللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها اولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق

اذا كان المراد به ماثبت بالخطاب فمعنى خطاب الله حينئذ ماثبت من الآثار المترتبة عليه كترتب الوجوب
على الايجاب والحرمة على التحريم فيكون المراد من الحكم حينئذ ماحكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين
تعلقه بفعل من افعالهم لان
الوجوب مثلا يتعلق بفعل
من افعالهم وان الحرمة ايضا
يتعلق بفعل آخر من افعالهم
وايضا خرج بقوله خطاب الله
خطابات غيره من الرسول
ونحوه وقوله (المتعلق)
بالرفع على انه صفة الخطاب
اى خطاب الله الذى يتعلق
(بافعـال المكلفين) اى
ببعض افعال المكلفين فخرج
بقوله المتعلق بافعال المكلفين
خطاب الله المتعلق بذاته
وصفاته وتنزيهاته فانها
ليست من افعال المكلفين
وقوله (بالاقتضاء) مفعول
مطلق وقع تفصيلا للتعلق
اى تعلقا بالاقتضاء وهو
الطلب والمراد ههنا طلب
الفعل اوطلب الترك فالاول
ان كان مع المنع عن الترك
فهو الايجاب وان كان
بدون المنع فهو النـدب
والثانى ايضا ان كان مع
المنع عن الفعل فهو التحريم
وان كان بدون المنع فهو
الكراهة فدخل فى قوله
بالاقتضاء اربعة من الاحكام
وهو الوجوب والندب والحرمة والكراهة (اوالتخيير) اى تعلقا بالتخيير وهو عدم طلب الفعل (الاصوليين)
والترك فيدخل بهذا القيد الاباحة فى تعريف الحكم وكذلك يخرج بهذين القيدين خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب
والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه
المتصوو اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور
باعتبار حصولها اولاحصولها فى نفس الامر فان تردد فهو الشك وان
اذعن بحصولها اولاحصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثانى
عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان
احدهما لايحتمل النقيض والثانى يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر
ان المعنى الاول اى نسبة امر الخ ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع
كما فهمه المحشى المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى
قوله نسبة امر الخ تعلق امر الخ وقوعا كان اولاوقوعا ان كان
الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع اوتعلق امر بآخر سواء كان
مورد الايجاب اومورد السلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة
اوليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح فى شرح الشرح لمختصر
المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة اولاوقوعها ادراك ان النسبة
الثبوتية واقعة فى نفس الامر اوليست بواقعة فيها * ثم انه ذكر السيد
الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق
والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان
النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع
فقط دون ان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فما ذكره المحشى
المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولاوقوعها يشعر
بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التى يرد عليها الايجاب والسلب لاالنسبة
التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها
فقط ايجابا اوسلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشئ
كما لايخفى على انك قد عرفت ان ليس للنسبة سوى الوقوع واللاوقوع
وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لاثبت له
والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق
على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح

الاصوليين من الاشاعرة والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير
وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام
النفسى لان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند
قدس سره فى حواشى العضدية سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب
اى من شانه التخاطب فيكون خطابا فى الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى
من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل
امرا ونهيا وغيرهما اوفسر بالكلام الذى قصد منه افهام من هو متهيئ
لفهمه فيكون خطابا فيما لايزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم
والخطاب حادثان بناء على حدث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الازل
وهذا معنى ماقاله ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يمتنع
قدمه مع قدمه اوماخوطب به اى ماثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب
عليه كوجوب الصلاة وحينئذ يكون المراد بالحكم ماحكم به ومعنى تعلقه
بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لابجميع افعالهم على مايوهم
اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لاخطاب يتعلق
بجميع الافعال فيشمل خواص النبى عليه السلام ايضا * لايقال اذا كان
المراد بالخطاب الكلام النفسى ولاشك انه صفة ازلية واحدة فيتحقق
خطاب واحد متعلق بجميع الافعال * لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة
لكنه ليس خطابا لاباعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون
خطاب واحدا متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات
المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى ولم يكن له كفوا
احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اماطلب الفعل مع المنع عن الترك
وهو الايجاب اوطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم اوطلب الفعل
بدونه وهو الندب اوطلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم
طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق
بافال المكلفين لكن لابالاقتضاء والتخيير كالقصص المنبئة لافعالهم والاخبار
المتعلقة باعمالهم كقول تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان
الخطاب فى الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ
الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه * قلت السفة
انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير

لا بطريق الاقتضاء ولا بطريق
التخيير بل بطريق القصص
المخبرة لافعالهم والاخبار
المتعلقة باعمالهم وقوله

(كالوجوب) مثال للاقتضاء وقوله (والاباحة) مثال للتخيير (ونحوهما) يعنى كالتحريم والكراهة لايخفى ان تمثيل المحشى بالوجوب يشعر بان المراد بالخطاب ماثبت بالخطاب من الآثار لان الوجوب اثر الايجاب واما ان كان المراد به مايقع به التخاطب كما سبق فيكون هذا التمثيل امامبناء على ماتسامحوا به من التعبير عن الايجاب بالوجوب بقرينة ذكر الاباحة اوعلى ماذهب اليه بعض المحققين من ان الوجوب والايجاب واحد بالذات ومختلف بالاعتبار فان تعلق الخطاب بالافعال ان اعتبر من جانب الفاعل فهو ايجاب وان اعتبر من جانب المفعول يعنى من جانب افعال المكلفين فهو وجوب وكلاهما متعلق بافعال المكلفين ثم ﴿٣٦﴾ اراد المحشى بعد بيان معانيه الثلاث ان يبين مالايجوز ارادته من المعانى الثلاثة ومايجوز ارادته منها فقال (وهذا الاخير) اى الحكم بمعنى خطاب الله (غير مراد) اى للشارح (ههنا) اى فى مقام تقسيم الاحكام الشرعية حيث قال بعده منها مايتعلق بكيفية العمل ومنها مايتعلق بكيفية الاعتقاد ولما توهم ان عدم جواز ارادته هو ذكر الافعال فدفعه بقوله (لانه) اى لان الشان (وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم) اى ولو كان لفظ الفعل الذى هو مفرد الافعال شاملا للاعتقاد بناء على ان الاعتقاد من افعال المكلفين ايضا يعنى وان كان ارادته جائزا لوجود شمول الفعل لكن غير جائز للزوم الفساد بوجهين (تعلقه) اخرين احدهما (انحصار) اى لزوم انحصار (مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته) اى من الحرمة والاباحة وهذا الانحصار فاسد لان علم التوحيد هو الموسوم بعلم الكلام وليس موضوع علم الكلام منحصرا فى افعال المكلفين بل ذات الله وحده اومع الصفات او الموجود المطلق او المعلوم المطلق على ما اختلفوا فيه هو موضوع هذا العلم ايضا

وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجئ مايتعلق بهذا البحث ﴿ **قوله** كالوجوب والاباحة ونحوهما ﴾ من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ماخوطب به فطابقة المثال ظاهر وان كان المراد مايقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذى هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبنى اما على المسامحة واما على ماذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ماذكره الشارح فى التلويح ﴿ **قوله** وهذا الاخير الخ ﴾ يعنى ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما باحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقادات ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام فى العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد وان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث

(واستدراك قيد الشرعية) يعنى الوجه الثانى لعدم جواز ارادته لزوم الاستدراك فى قوله الاحكام الشرعية لانه لما كان المراد بالاحكام خطاب الله يستفاد منه انه شرعية فلا يحتاج الى تقييده بالشرعية وقوله (اللهم) اشارة الى دفع ايراد الاستدراك الذى هو الفساد الثانى وتصديره باللهم اشارة الى ضعفه يعنى انه لايندفع لزوم الاستدراك فى وقت (الا) وقت (ان يحمل) اى لفظ خطاب الله فى تعريف الحكم (على التجريد) اى على ان يريد من التركيب الاضافى مجرد المضاف اعنى الخطاب ﴿٣٧﴾ المطلق من غير تقييده بالاضافة يعنى الخطاب المجرد سواء كان خطاب الله اوخطاب غيره ولما قيد الاحكام بالشرعية خرج منه الخطاب من غير الله فان حمل عبارة الشارح (فى الاول) اى فى لفظ الاحكام (او) يحمل كلامه على (التأكيد) اى على كون قيد الشرعية تأكيدا لما علم ضمنا (فى الثانى) اى فى لفظ الشرعية (او يجعل التعريف) اى او يندفع ورود الاستدراك بان يجعل تعريف الحكم تعريفا (للحكم الشرعى) اى لا لمطلق الحكم فيكون قيد الشرعية من المعرف لا من التعريف وقوله (فالمراد) نتيجة لما قبلها لانه لما لم يسلم كون المعنى الثالث مرادا لما ورد عليه من الواردات مع ضعف الجواب فتعين ان يكون المراد منه احد المعنيين الاولين (اما المعنى الاول) وهو نسبة امر الى اخر الخ (ووجهه) اى ووجه جواز ارادته (ظاهر) لانه على تقدير ارادة النسبة التامة الخبرية يجوز ان يراد بقوله علم الشرائع والاحكام وبقوله علم التوحيد كل واحد من المعانى الثلاثة للعلم يعنى التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة منها بلا تكلف وذلك لانه يكون المعنى على الاول ان التصديقات

تعلقه بالاعتقاد يسمى ويخصص باسم علم التوحيد والصفات فان فى التسمية معنى التخصيص ولاشك فى ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام فى القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لاتستفاد الا من جهة الشرع ولايسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولايخفى ركاكته واذا كان التعلق فى القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية فاندفع ماقيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق فى الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضا منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه فى الكلام فى غاية الندرة وهو فى مثل قولهم النظر فى معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به فى غاية السخافة ﴿ **قوله** واستدراك قيد الشرعية الخ ﴾ لان اخذ الخطاب المضاف الى الله تعالى فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف فى دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال فى الثانى اى لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعى على مانقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق ﴿ **قوله** فالمراد ﴾ يعنى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعنى

المتعلقة بالنسب التى تتعلق بكيفية العمل بطريق تعلق العلم بالمعلوم يسمى بعلم الشرائع والتصديقات التى تتعلق بالاعتقاد
و يسمى بعلم التوحيد وعلى الثانى ان المسائل التى تتعلق ٣٨ بالنسب المتعلقة بكيفية العمل بطريق
تعلق الكل اعنى المسئلة
بالجزء اعنى النسبة يسمى
بعلم الشرائع والمسائل التى
تتعلق بالنسب المتعلقة
بالاعتقاد يسمى بعلم التوحيد
وعلى الثالث ان الملكات
التى تتعلق بالنسب المتعلقة
بكيفية العمل بطريق تعلق
المسبب بالسبب يسمى بعلم
الشرائع والنسبة التى تتعلق
بالاعتقاد يسمى بعلم التوحيد
وقوله (اوثانى) معطوف
على قوله الاول يعنى او المراد
من الحكم هو المعنى الثانى
الذى هو مصطلح المنطقيين
يعنى به مما هو بمعنى ادراك
وقوع النسبة الخ (فحينئذ)
اى فحين اذ كان المراد به معنى
ادراك النسبة (يجعل العلمان)
احدهما علم الفقه المتعلق
بالعمل وثانيهما علم الكلام
المتعلق بالاعتقاد (عبارة
عن المسائل) بان يكون المعنى
الاول ان الادراكات المتعلقة
بكيفية العمل يسمى مسائلها
بعلم الشرائع والادراكات
المتعلقة بالاعتقاد يسمى
مسائلها بعلم التوحيد وقوله
(او الملكة) بالجر معطوف

النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعانى الثلاثة للعلم اعنى التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثانى فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاث بلا تكلف كما ستطلع عليه * نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجىء وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق (**قوله** اوالثانى الخ) يعنى ان المراد اما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يجعل العلمان فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع الخ والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الخ وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ فى حملهما على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ماهى متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف فى معنى التعلق حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى متألفة منه اعنى التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم

على قوله عن المسائل يعنى ويجوز ان يراد بالعلمين الملكة الحاصلة من تلك الادراكات بمعنى انه يحصل (الذى)
من ممارسة تلك الادراكات كيفية راسخة فى النفس فيكون معناه ان الادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى الملكات

الحاصلة منها بعلم الشرائع وان الادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى الملكات الحاصلة منها بعلم التوحيد
وكان التعلق فى الاول تعلق المعلوم وفى الثانى تعلق المسبب بالسبب وانما ترك ارادة المعنى الثالث وهو ان
يجعل العلمان عبارة عن الادراك والتصديق بالمسائل لاحتياجه الى تكلف من جهة انه يلزم منه اتحاد
المتعلق بكسر اللام للمتعلق بالفتح لان المعنى ان التصديقات المتعلقة بالتصديقات فيحتاج الى اعتبار التغاير
بينهما بان يراد بالاول التصديقات المطلقة وبالثانى التصديقات المقيدة ثم انه لما كان نسبة الاحكام الى
الشرع اعنى النسبة المستفادة من قوله الشرعية محتملة للمعنيين احدهما نسبة الموقوف الى الموقوف عليه
وثانيهما نسبة المأخوذ الى المأخوذ منه فمعنى الاول ان الاحكام التى تتوقف على الشرع ومعنى الثانى ان
الاحكام المأخوذة من الشرع اراد المحشى ان يشير الى المعنى المراد منهما ههنا فقال (وعلى التقديرين) متعلق
بالنسبة التى بين قوله (ومعنى الشرعية) وبين قوله (ما يؤخذ من الشرع) فافهم والمراد بالتقديرين تقدير
ارادة المعنى الاول الذى هو نسبة امر وتقدير ارادة المعنى الثانى الذى هو ادراك وقوع النسبة الخ يعنى
ان النسبة المنفهمة من لفظ الشرعية يقع النسبة او الادراكات التى يؤخذ من الشرع على ان يكون من قبيل نسبة
المأخوذ الى المأخوذ منه (لا ما يتوقف عليه) اى لا انه من قبيل نسبة الموقوف الى الموقوف عليه يعنى بحيث
انه لو لم يقع الشرع ولم ينزل من الله تعالى دين ولم يرسل رسول لم يقع هذه الاحكام وانما لم يكن النسبة على
هذا المعنى (لان وجوده تعالى) ٣٩ اى القضية القائلة بان الصانع موجود (ووحدته مثلا) اى

الذى هو جزء منه تكلف محض انتهى (**قوله** وعلى التقديرين) اى سواء كان المراد المعنى الاول او الثانى معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية

القضية القائلة بان الله واحد
(لا يتوقف) اى لا يتوقف
وجود نسبتنا ووقوعها
(على الشرع) لان
اثبات الصانع واثبات

وحدته لا يتوقف على خطاب الشارع لان من كان فى شاهق الجبل ولم يصل اليه دعوة النبى عليه السلام يجب عليه
اعتقاد وجود الصانع ولم يكن له عذر وقوله (لكن الاحكام الاعتقادية) استدراك لدفع توهم يتولد من قوله
ما يؤخذ من الشرع يعنى ان بعض مسائل هذا العلم اذا لم يتوقف على الشرع كوجوده تعالى ووحدته يلزم ان لا يؤخذ
من الشرع ايضا فلم يجز ان يقول ان كل الاحكام منسوبة الى الشرع بمعنى مأخوذة منه فاراد ان يدفع ذلك
التوهم بان معنى ان كل الاحكام الاعتقادية باسرها سواء كانت مسائل الذات والصفات وسواء كانت غيرها (انما يعتد
بها اذا اخذت من الشرع) لان كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كالالهيين الذين يبحثون عن ذات
الصانع وصفاته من الفلاسفة الذين وقعوا فيما وقعوا لكون اوهامهم غالبة على عقولهم ولم يكونوا مؤيدين بالشرع
الذى هو بالوحى المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل للوهم فيه والحاصل ان معنى توقف المسائل الكلامية باسرها
على الشرع بمعنى انها موقوفة عليه فى كونها معتدا بها ومعتبرة مفيدة لليقين وهذا معنى انها مأخوذة منه لا بمعنى
ادراكاتها موقوفة عليه بمعنى انه لولا خطاب الشارع لا يدرك وانما قال على التقديرين لانه ان كان المراد
من الحكم معناه الاخير اعنى خطاب الله يكون معنى الشرعية ما يتوقف ادراكها على الشرع (**قوله**
اى قول الشارح فى بيان تعلق الاحكام الشرعية وتقسيمها الى علم الكلام حيث قال (منها ما يتعلق بكيفية
العمل) ولما كان التعلق المذكور فى ضمن قوله يتعلق محتملا على المعنيين احدهما مطلق التعلق والآخر

التعلق الخاص اراد المحشى ان يبين حكم كل من المعنيين فقال (ان اريد به) اى ان اريد بالتعلق (مطلق التعلق) وهو كون الشئ منسوبا الى الآخر على اى وجه كان يعنى سواء كان تعلق الاسناد بطرفيه بان يكون تعلق الجزء بالكل او تعلق التصديق بالقضية وهو تعلق العلة بالمعلول او تعلق المعلول بالعلة كتعلق الاسناد بطرفيه او تعلق المبين بالمبين كتعلق القضية التى تبين قضية اخرى وعكسه (فالامر ظاهر) لانه لا يحتاج حينئذ الى تأويل لفظ الاعتقاد فى الفقرة الثانية يعنى فى قوله وما يتعلق بالاعتقاد بان يقول ان المراد بالاعتقاد ليس معناه المصدرى بل هو بمعنى المفعول كما سيجئ وجه التأويل وانما كان الامر ظاهرا لانه اذا فتح لنا باب الجواز فى ارادة الاطلاق يجوز لنا ان نعتبر التعلق فى قوله ما يتعلق بكيفية العمل بانه من قبيل تعلق العارض بالمعروض كتعلق السواد بالاسود وفى قوله ما يتعلق بالاعتقاد بانه من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية كتعلق الضرب بالتأديب وتلخيصه ان الاحكام لما كانت عبارة عن النسبة التامة الخبرية وكان قوله بكيفية العمل بعينها عبارة عن مضمون تلك النسبة التامة باضافة الحكم الذى هو الكيفية الى المحكوم عليه الذى هو عبارة عن ذلك العمل لكانت النسبة عارضة للقضية التى مضمونها كيفية العمل لانها مضمون قولنا هذه الصلاة صحيحة وهذه القضية هى بعينها من مسائل الفقه التى موضوعها (عامة) الصلاة وهى العمل ومحمولها صحيحة وهى كيفيتها فالحكم الشرعى الذى هو الحكم بصحتها بان ينسب الصحة الى الصلاة عارض لها ومتعلق بها وكذلك لما كان الاعتقاد الصحيح مقصودا من علم الكلام الذى هو عبارة عن القضايا كان تعلق النسبة التامة التى هى الاحكام الشرعية بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية التى هى مسائل الكلام بالغاية التى هى الاعتقاد ثم انه لما كان بين قوله بكيفية العمل فى شرح المقاصد تعارض حيث زاد لفظه الكيفية ههنا اراد المحشى

عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كالالهى للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحى المفيد للحق القين فانه لا مدخل للوهم فيه ﴿ **قوله** ان اريد به مطلق التعلق الخ ﴾ اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الخ على اى وجه كان فالامر فى صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة حينئذ الى التأويل فى قوله بالاعتقاد * واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشئ اذ لا شك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع ﴿ **قوله** وانما لم يعتبر التعلق الخ ﴾ يعنى اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فانما لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال

ان يبين وجه زيادة الكيفية فقال (وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل) اى كما اعتبر فى شرح المقاصد (فى الاولى) اى فى الفقرة الاولى كما اعتبر التعلق بنفس الاعتقاد فى الفقرة الثانية مع جواز تعلقها به فى الاولى ايضا لكون العمل موضوعا فى علم الفقه كما استفيد من عبارة شرح المقاصد وقوله (لان تعلقها بالعمل) متعلق بقوله لم يعتبر اى وجه زيادة الكيفية ههنا بناء على عدم الاعتبار بنفس العمل انما هو لكون تعلق الاحكام بالعمل الذى هو موضوع من الكلام (من حيث الكيفية) لان الاحكام المذكورة وان كان تعلقها بالعمل الذى هو الصلاة والصوم مثلا لكن ليس ذلك التعلق من حيث نفس العمل وذاته بل هو من حيث صحته وفساده وهما كيفية العمل وهذا هو الوجه فى زيادة الكيفية ههنا ثم اراد ان يشير الى وجه الترك فى الفقرة الثانيه فقال (وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك) يعنى انه لما كان اكثر الاحكام المتعلقة بالاعتقاد فى الفقرة الثانية غير متعلق بكيفية الاعتقاد يعنى ليس الغرض منه معرفة كيفية الاعتقاد بل الاعتبار نفسه ترك لفظ الكيفية فى الفقرة الثانية وان كان اقلها متعلقا بكيفية وهذا اذا كان لفظ العامة بمعنى الاكثر فحينئذ يكون قوله ليس كذلك لرفع الايجاب الكلى اى ليس كل الاحكام كذلك كما اختاره بعض المحشين واما اذا كان بمعنى الكافة يكون للسلب الكلى لان لفظ العامة يكون حينئذ من اداة السور الكلى فيكون من قبيل كل ذلك لم يكن فيكون المعنى لا شئ من الاحكام الثانية كذلك ولا يخفى ان المراد بتعلق الاحكام بالاعتقاد تعلقه بنفس الاعتقاد لا بكونه صحيحا اولا فانه حينئذ يكون متعلقا بكيفية العمل ايضا فلا يصح السلب بقوله ليس كذلك كما نبه عليه السيلكوتى قوله (وان اريد به) اشارة الى التوجيه والتأويل على تقدير ان يريد بالتعلق التعلق الخاص يعنى وان اريد بالتعلق الذى فى ضمن قوله وما يتعلق انه (تعلق الاسناد بطرفيه) اى بالمحكوم عليه والمحكوم به فحينئذ يكون معنى قوله ما يتعلق بكيفية العمل ان الحكم الشرعى الذى هو اسناد القضية القائلة بان هذه الصلاة صحيحة او غير صحيحة مثلا يتعلق بطرفى القضية وهما الصلاة الذى هو العمل وصحتها وعدم صحتها التى هى كيفية ذلك العمل وهذا اذا اريد بالحكم معناه الاول وقوله (او التصديق)

عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه والاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الأحكام الثانية الخ لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المثبتة فى الفقه بل قيدا للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر ﴿ **قوله** وان اريد به الخ ﴾ اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه

بالجر معطوف على قوله تعلق الاسناد يعنى اواريد تعلق التصديق (بالقضية) اى تعلق الايقاع الخارج عن القضية بالقضية التى هى عبارة عن الموضوع والمحمول والنسبة وهذا على تقدير كون المراد من الحكم ادراك النسبة وايضا الاول من قبيل تعلق المعلول بالعلة والثانى من قبيل تعلق العلة بالمعلول والحاصل انه ان اريد به احد المعنيين فلا يحتاج الى التأويل فى قوله مما يتعلق بكيفية العمل ولكن يجب ان يؤول قوله بالاعتقاد لانه على هذا التقدير سواء كان المراد تعلق الاسناد او تعلق الادراك يلزم تعلق الشئ بنفسه لان الاسناد وايقاع النسبة وتصديقها والاعتقاد شئ واحد ولذا قال (فالمراد بالاعتقاد هو المعتقدات) بفتح القاف اعنى بصيغة المفعول اى القضايا التى يجب ان يتعلق بها الاعتقاد (مثل وجود ٤٢ الواجب ووحدته) اى مثل ان يقول الواجب موجود والواجب واحد فان هذا من المعتقدات فاسنادها او تصديقها حكم شرعى يتعلق بمثل هذه القضايا التى هى من مسائل الكلام تعلق الاسناد بطرفيه بطريق تعلق الجزء الى الكل او تعلق التصديق بالقضية من قبيل تعلق العلم بالمعلوم ثم ان المحشى اراد ان يبين لهذا الكلام فائدة اخرى تستفاد من اشارته فقال (فحينئذ) اى فحين اذا اضيف الكيفية التى هى من الاعراض الذاتية للعمل فلما اضيف الكيفية التى هى الاعراض الذاتية الى العمل وكان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضيه الذاتية كان (فيه) اى اذا كان الامر كذلك (و) فقد حصلت فى قوله ما يتعلق بكيفية العمل (اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل فقط) يعنى لا غيره مما يتوهم عدم الحصر واليه اشار بقوله (وما يتوهم) اى والقول الذى يتوهم (من ان موضوعه اعم من العمل) اى ليس موضوعه هو العمل فقط بل موضوعه العمل والزمان والتركة وقوله (لان قولنا الوقت سبب) اشارة الى دليل تلك المقدمة الموهومة يعنى ان موضوعه كما يكون نفس العمل يكون الزمان والتركة ايضا اما الاولى لان قولنا الوقت سبب (وجوب الصلاة من مسائله) اى من مسائل علم الفقه والحال ان فى هذه المسئلة بحثا عن الاعراض الذاتية للوقت وهى سببية للصلاة وكل علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لشئ فهو موضوعه فالزمان موضوعه ايضا

بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (**قوله** فحينئذ فيه اشارة الخ) يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا ومثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل فى الفقه

وقوله (وليس موضوعه) اشارة الى نتيجة الدليل لدعوى المتوهم يعنى فلما ثبت ان القضية القائلة بان الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه ثبت ان موضوعه الوقت ولا شئ من الوقت بعمل ينتج ان الوقت ليس بعمل فاذا لم يكن الوقت عملا فليس كل موضوع الفقه (بعمل) بل بعضه عمل وبعضه غير العمل وقوله (ولانهم) اشارة الى الثانى اعنى ان موضوعه التركة ايضا يعنى ان التوهم الوارد على الحصر بان الحصر باطل لان الفقهاء (عدوا علم الفرائض) اى مسائل تركة الميت (بابا من الفقه وموضوعه) اى والحال ان موضوع الفرائض ليس بعمل بل موضوعه (التركة) اى تركة الميت لان مسائل الفرائض يبحث فيها عن الاعراض الذاتية للتركة (ومستحقوها) اى موضوعه مستحق التركة فالتركة عبارة عن المتاع ومستحقوها عبارة من افراد الانسان وليس شئ منهما بعمل وقوله (فغير وارد)خبر بقوله ما يتوهم اى فابطال الحصر بناء على ٤٣ هذه المقدمات الوهمية لا يرد على دعوى انحصار موضوع علم الفقه على العمل (لان ذلك القول) اى قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة (راجع الى بيان حال العمل) وقوله (بتأويل ان يقال) تفصيل للبيان يعنى ان هذا القول اذا رجع مآله الى ان يقال (ان الصلاة تجب بسبب الوقت) فيكون مرجع قوله الوقت سبب للصلاة الى هذا ولا شك فى ان الصلاة من العمل وقوله (كما ان قولهم)تنظير لهذا التأويل يعنى ان هذا التأويل كتأويل قولهم (النية فى الوضوء مندوبة) فان النية فى هذه المسئلة وقع موضوعا مع انه ليس من العمل الذى يراد فى الموضوع لان العمل المراد هنا هو عمل الجوارح والنية من افعال القلب وانما لم يخرج هذا القول من علم الفقه لكونه راجعا الى العمل بالتأويل (لانه فى قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية) فعلى هذا التأويل يكون الوضوء الذى هو من العمل بهذا المعنى من موضوع العلم اى العمل وقوله (ثم انه) شروع الى تأويل القول الثانى وهو ان التركة ومستحقوها من موضوع المسئلة يعنى انه (ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين) ولا شك فى ان القسمة من العمل وقوله (كما اشار اليه) بيان للاستشهاد للتأويل المذكور بان هذا التأويل صحيح لانه اشار الى كون موضوعه القسمة (من عرفه)اى من عرف علم الفرائض (بانه

وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه (**قوله** وليس موضوعه العمل الخ) اى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى اذ ليس الوقت شيأ منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشى من ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه (**قوله** كما ان قولهم النية الخ) قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل (اقول) المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا فى الفقة وليس كذلك فحينئذ لا شك فى احتياجه الى التأويل (**قوله** ثم انه ينبغى) جواب عن قولهم ولانهم عدوا الخ

علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة) يعنى ان من عرفه كذلك صرح بانه علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للقسمة (لا التركة ومستحقها) اى لا ينبغى ان يكون موضوع الفرائض هو التركة (على ماقيل) اى بناء على ماقال بعضهم انه التركة بناء على ظاهر القول المذكور من غير التفات الى التأويل وقائله صلاح الدين وقوله (وبالجملة) فذلكة لماسبق من الجواب يعنى ان القول الصحيح بالاجمال (تعميم موضوع الفقه مما) اى من الاقوال التى (لم يقل به احد) اى ممن يعتبر قوله فكل مسئلة يتوهم فيها ان موضوعه غير العمل بغير التأويل يرفع الى تأويل يقتضى ان يكون موضوعه هو العمل ﴿ قوله ﴾ اى قال الشارح رحمه الله فى تعيين التسمية لكل من العلمين باسم مختص بهما حيث قال (وبالثانية علم التوحيد والصفات) ولما كان قوله بالثانية معطوفا على قوله بالاولى وكان قوله علم التوحيد بالرفع معطوفا على قوله علم الشرائع وقد كان لكل واحد منهما عاملان مختلفان لكون العامل فى قوله بالاولى قوله المتعلق وفى قوله علم الشرائع قوله يسمى اشار المحشى الى تصحيحه فقال (هذا) اى عطف قوله بالثانية على قوله بالاولى وعطف قوله علم التوحيد على قوله علم الشرائع (من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين) احدهما قوله المتعلق والاخر قوله يسمى ﴿ ٤٤ ﴾ وقوله (والمجرور) اشارة الى جهة صحة يعنى هذا من قبيل هذا العطف والحال ان المجرور هو قوله بالثانية (مقدم) على غيره يعنى على قوله علم التوحيد فيكون من قبيل قولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو ومثل هذا جائز عند الزمخشرى وابن الحاجب وكذا عند الفراء خلافا لسيبويه فانه لا يجوزه مطلقا ثم انه لما كان بين كلام الشارح ههنا وبين ﴿ و ﴾ ماقاله فى التلويح توهم تغاير حيث يستفاد من عبارته ههنا ان العلم المتعلق بالاعتقاد مطلقا يسمى علم التوحيد ويستفاد من عبارته فى التلويح ان الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية فيقتضى ايضا ان يدخل ان ماهو من مسائل اصول الفقه فى علم التوحيد فاراد المحشى دفع التعارض بعد حكاية قوله فقال (قال فى التلويح) اى قال الشارح العلامة فى التلويح وعبارته هكذا (الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا) هذا كلامه وقوله (وبه يظهر) من كلام المحشى يعنى ان محصل كلامه فى التلويح ان المسئلة القائلة الاجماع حجة والمسئلة القائلة الايمان واجب من المسائل الاعتقادية مع انهما من مسائل اصول الفقه واليه اشار بقوله وبه اى بتمثيل هذين المثالين للاحكام الشرعية النظرية يظهر (ان ليس) اى ان الشان (ليس العلم المتعلق بالثانية) اى بالاعتقاد (على الاطلاق) اى سواء كانت الاحكام نظرية او عملية (علم التوحيد) بل ان كانت الاحكام الشرعية نظرية علم التوحيد فحاصله انه نقض على عبارة الشارح يعنى على قوله العلم المتعلق بالثانية يسمى علم التوحيد حيث استفيد انحصار مسائل علم التوحيد

يعنى ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا ﴿**قوله** وبالجملة الخ﴾ ففى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة الى فعل الولى ﴿**قوله** هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين الخ ﴾ يعنى باعادة الجار فلا يرد ماقيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين على مذهب من يجوز مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار

فى المسائل الاعتقادية وتقرير النقض ان هذه العبارة المقتضية للانحصار باطل لانه لو انحصر علم التوحيد فى المسائل الاعتقادية لزم منه ان يكون مسائل التى لم تتعلق بالاعتقاد غير داخلة علم التوحيد لكن بعض المسائل التى لم تتعلق بالاعتقاد داخلة فيه لان الشارح نفسه ذكر فى التلويح ان المسئلة القائلة بكون الاجماع حجة والايمان واجبا مثالان للعلوم الاعتقادية مع انها ليست من المسائل الاعتقادية فقوله (لان حجية الاجماع) اشارة الى دليل المقدمة الرافعة يعنى به بطلان اللازم اى وانما لم يكن حجية الاجماع ووجوب الايمان اعنى اللذين جعلهما الشارح فى التلويح مثالين لعلم التوحيد داخلين فى علم الاعتقاد مع دخولهما بناء على مافعله فى التلويح لان كون الاجماع حجة مسئلة معدودة (من مسائل اصول الفقه) لكون الاجماع من الادلة الاربعة التى هى موضوع اصول الفقه (والجواب) اى الجواب من طرف الشارح عن هذه النقض (ان هذه المسئلة) اى مسئلة حجية الاجماع (مشتركة بين الاصولين) يعنى بين اصول الدين وبين اصول الفقه وهذا جواب بمنع المقدمة الرافعة بناء على ذكره ﴿ ٤٥ ﴾ فى التلويح وقوله ان هذه المسئلة مشتركة سند للمنع اى لا نسلم انه يلزم من تمثيله بهذه المسئله الداخلة فى اصول الفقه ان يكون هذه المسئلة بعينها غير داخلة فى اصول الدين وانما يلزم هذا لو لم يجز ان يكون المسئلة مشتركة بين العلمين وانما لم يجز لو لم يكن بينهما مغايرة باعتبار وهذه المسئلة التى هى مادة النقض ليست كذلك بل هى مسئلة مشتركة بينهما (والمغايرة) اى المغايرة ثابتة بين الجهتين (بحسب جهة البحث بناء) اى هذه المغايرة مبنية (على ان موضوع الكلام هو المعلوم) فالاجماع الذى هو موضوع هذه المسئلة من افراد المعلوم فيصدق عليه ان المعلوم (من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية) من مسائل الاعتقاد ومن حيث كونه من الادلة الاربعة التى تستنبط عنها الاحكام الشرعية التى يبحث فيها عن حجية يصدق عليها انها من مسائل اصول الفقه والحاصل انه اندفع التعارض بين قوله فى التلويح وبين قوله فى هذا الشرح فتمثيله فى التلويح بالنظر الى حيثية واطلاقه ههنا بالنظر الى حيثية اخرى لما عرفت ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان وجه التسمية للعلم المتعلق بالاعتقاد وبعلم التوحيد والصفات وفى وجه تخصيص الاضافة اليهما مع ان فيه مباحث يتعلق بغيرهما حيث قال (لما ان ذلك اشهر مباحثه) يعنى انه يسمى بعلم التوحيد والصفات لمناسبة وهى ان اعلم المباحث التوحيد والصفات اشهر مباحثه ولما قال اشهر مباحثه ولم يقل لان ذلك مباحثه علم منه ان له مباحث غير التوحيد والصفات وليس لذلك الغير شهرة مثل شهرتهما واليه اشار

والمجرور فلعل قوله وبالثانية الخ وقع عند المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات اومنصوبا بتقدير الفعل والفاعل اى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة ﴿**قوله** والاحكام الشرعية النظرية الخ﴾ اى مايكون القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة للعملية التى يكون القصد منها العمل ﴿**قوله** لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه﴾ قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتى له يثبت له فى الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلهذا اعرض المحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصولين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط

بقوله (يشير) اى يشير الشارح بقوله اشهر (الى ان له) اى للعلم المسمى بعلم التوحيد (مباحث آخر) اى غير التوحيد والصفات كمباحث التبوة والاقامة ثم اراد ان تفصل وقوع المباحث الاخرى بناء على وقوع الخلاف فى موضوع هذا الفن فقال (اماعند من يقول) يعنى اما عند وجود المباحث الاخرى عند من يقول اى عند من يحكم (بان موضوعه) هو الذات مطلقا (وهو) اى والحال ان لفظ الذات (اعم من ذات الله تعالى فظاهر) اى فوجود المباحث الاخرى ظاهر لانه عند من يقول به يعم الموضوع المعبر بالذات المطلق من ذات الله وصفاته الذاتية كالارادة والكلام ومن صفاته الفعلية فالصفات الفعلية نعم افعاله التى ظهرت فى الدنيا كارسال الرسل وانزال الكتب اوتظهر فى الآخرة كالتعذيب والوزن وغيرهما من احوال الآخرة التى يجب اعتقادها ومثله عند من يقول بان موضوعه هو المعلوم مطلقا (واماعندغيره) اى واما وجود المباحث الاخرى عند غير من يقول هذا بل يقول بان موضوعه هو ذات الله وصفاته فقط (فلان الصفة المطلقة) يعنى فعلى قول من خصص الموضوع بذات وصفاته يوجه بانه لما ذكر صفات الله مطلقا لا يشمل صفاته الفعلية لانه لم يقيد بالذاتية والفعلية فالمراد بها حينئذ (هى الصفة الذاتية) اى غير العقلية (الوجودية) اى لا السلبية وانما حمل المطلق على هذا للقاعدة المقررة ان الشئ اذا ذكر مطلقا يصرف الى الكامل وصفات الله الكاملة هى الذاتية والوجودية وقوله (ولذا) اشارة الى دليل اخر لهذه الارادة يعنى ولكون المراد بالصفة المطلقة (الصفات) هى الصفة الذاتية الوجودية (لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال و) مباحث (النبوة والامامة من مباحث الصفات) اى من مباحث صفات الله تعالى لان المراد بمباحث الاحوال اما مباحث القادرية والعالمية او مباحث الصفات السلبية مثل قولنا ان الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض وكلاهما ليس بموجود اعنى بصفات وجودية وكذا لم يعدوا مباحث صفاته الفعلية كارسال الرسل واثابة المطيع وتعذيب العاصى ومباحث انباء الرسل ونصب الامام (وان رجع الكل الى صفة ما) اى وان كانت المذكورات من الصفات الفعلية ترجع الى الصفات لكنهم ارادوا بمطلق الصفة صفاته الذاتية الوجودية اخرجوا المذكورات عن مباحثها وقوله

الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها ﴿**قوله** يشير الى ان له مباحث الخ﴾ اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ماهو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست فى الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه فى صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى الغير المقيدة بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك المباحث فى الشهرة ﴿**قوله** ولذا﴾ اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهى مباحث الحلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث

الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه ﴿**قوله** على ان الامامة﴾ علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولامعنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام * قال الشارح فى آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ماقاله المحشى المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له فى اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية على مالا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة ههنا بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية ﴿فان قيل﴾ اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات ﴿قلت﴾ جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين فى نقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله فى التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد * قال فى شرح المقاصد انه لانزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هى امور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس فى بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منهما الى تصعبات تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام

(على ان الامامة) بيان لدليل خاص آخر على خروج مباحث الامامة يعنى مع ان الامامة (انما هى من الفقهيات) لان مباحثها التى يبحث بها فى علم الكلام من جهة ان نصب الامام ليس بواجب على الله تعالى عند اهل السنة بل بل نصبه واجب علينا فيكون من افعال المكلفين لا من افعال الله تعالى وقوله

(الاعند بعض الشيعة) استثناء من قوله انما هى من الفقهيات يعنى ان مباحث الامام عند بعض الشيعة ليست من افعال المكلفين بل من افعال الله تعالى بناء على ان نصب الامام واجب على الله تعالى عند بعض الشيعة فيكون مباحثه من افعال الله عندهم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان وجه ترك الصحابة رضى الله عنهم هذا العلم فقال (وقد كانت الاوائل) من الصحابة والتابعين ثم ان المحشى اراد ان يذكر فى هذا الكلام من الشارح فائدتين فقال (تمهيد) اى هذا الكلام من الشارح تمهيد وتوطئة (لبيان شرف العلم) اى شرف علم الكلام (وغايته الحسنة) اى وتمهيد لبيان غايته الحسنة وقد بين الشارح شرفه وغايته فيما بعد ﴿ ٤٨ ﴾ حيث قال وبالجملة هو اشرف العلوم الى قوله المؤيد اكثرها بالادلة العقلية السمعية وبين غايته بانه يوصل الى معرفة الله وصفاته ومعرفة ما يجب اعتقاده وهى الموصلة الى السعادة الابدية ثم اشار الى الفائدة الثانية فقال (مع الاشارة) اى تمهيد مع الاشارة من الشارح (الى دفع مايقال) اى دفع ايراد يقال من (ان تدوين هذا العلم لم يكن فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ولا فى عهد الصحابة والتابعين) وكل شئ لم يوجد فى هذه القرون الثلاثة فهو قبيح لكونه بدعة (ولو كان له) اى لهذا العلم (شرف وعاقبة حيدة لما اهملوه) اى لما اهمل النبى عليه السلام والصحابة بعده والتابعون بعدهم لكنهم اهملوه فليس له شرف فاجاب عنه بمنع كبرى القياس وكأنه قال لا نسلم ان كل تدوين ليس فى هذه (و) الازمنة بدعة لم لا يجوز ان يكون اشرف ايضا ويكون سبب اهمالهم عدم احتياجهم اليه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله تعالى فى تعداد العلل الموجبة لاهمالهم حيث قال (لصفاء عقائدهم) فاراد المحشى ان يبين نكتة فى تقديم المتعلقات فقال (هذا) اى قوله لصفاء (مع ماعطف عليه) اى من قوله وقرب العهد وقوله لقلة الوقائع وقوله وتمكنهم (متعلق بقوله مستغنين عن تدوين) يعنى اصل التركيب وكانت الاوائل مستغنين لصفاء عقائدهم (قدم) اى قدم

ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ماقال المحشى المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لاغير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الاعند بعض الشيعة مناقاة اذهى فى الاصل من المسائل الفقهية لاغير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لماذكرنا ﴿ **قوله** الاعند بعض الشيعة الخ ﴾ فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد ﴿ **قوله** ولا فى عهد الصحابة والتابعين ﴾ هذا انما يصح اذا لم يكن ابوحنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر فى الكلام ﴿ **قوله** لما اهملوه ﴾ لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم فى ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حيدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل فى ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات ﴿ **قوله** مع ماعطف عليه ﴾ وهو قوله وقرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم ﴿ **قوله** للاهتمام ﴾ اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لايتطرق اليه الشبهة حينئذ فى اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلادليل ﴿ **قوله** لاماتوهم الخ ﴾ اشارة الى ان الاختصاص امر اضافى بالقياس الى ماتوهم لا امر حقيقى بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ماذكر اصلا ﴿ **قوله** مع انه من التابعين ﴾ فيه ان مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ماقال فى التقريب فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر اوتابع من تابعه كالزهرى والانصارى عن مالك ﴿ **قوله** فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام ﴾ حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية وقال ابوحنيفة رحمه الله الفقه معرفة النفس مالها وماعليها ﴿ **قوله** قلت المعرف ههنا هو المسائل ﴾ يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف

قوله لصفاء مع ماعطف عليه (عليه) اى على عامله مع ان مقتضى الظاهر ان يكون العامل مقدما (للاهتمام) اى الاهتمام للادلة مثل العناية للدليل الذى هو قوله لصفاء لان الدليل هو الاصل والمدلول فرعه وان كان من جهة معمولية على العكس اذ العناية للدليل فى مقام الدفع اولى وقوله (او) قدم (للاختصاص) بيان للنكتة الاخرى للتقديم اوقدم عليه اى لاختصاص الاستغناء بتلك الادلة ثم اراد تفسيره بطريق يفيد ان هذا قصر اضافى لاحقيقى بقوله (اى سبب استغنائهم) وهو مبتدأ وخبره قوله (هذه الامور) وقوله (لاماتوهم) اى لا ان سبب استغنائهم مماتوهم (من عدم شرف هذا العلم وعدم العاقبة الحميدة) كما يتوهم وهذا اشارة الى ان القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف اى قصر السببية على هذه الامور وايضا انه قصر اضافى بالنسبة الى ما يتوهم ولعله قصر قلب لان المخاطب يجوز ان يتوهم ان سبب اهمالهم عدم الشرف لا كونهم معتقدين مع صفوتهم وان كانوا كذلك ﴿ ٤٩ ﴾ فى الواقع لانه لو لم يكن شرف لهذا العلم لتركوه ايضا مع صفوة عقائدهم لكونهم معرضين عن اللغو وقوله (ألا يرى انه) اشارة الى تأييد هذا بانه لو كان سبب تركهم هذا العلم عدم الشرف فيه لزمهم ان يتركوه فى جميع الازمان مع تصلبهم من البدع وليس كذلك لانه (لما ظهرت الفتن فى زمن) الامام (مالك) رحمه الله (دون) اى الامام مالك (الفقه مع انه) اى مع ان مالكا (من التابعين) وزمانه زمان التابعين فظهر منه ان تركهم لعدم احتياجهم لا لما يتوهم من عدم

الشرف فيه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تعيين اسماء للعلوم الثلاثة التى دونوها حيث قال (وسموا مايفيد) يعنى انهم سموا لعلم الذى يفيد (معرفة الاحكام العملية) علم الفقه ولما كان المستفاد ههنا ان المسمى هو العلم الذى يفيد معرفة الاحكام وكان المستفاد من قول الشارح ايضا ان الاحكام الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تسمى علم الفقه فيقتضى هذا الكلام ان المسمى هو نفس الاحكام نشأ منه سؤال فاراد المحشى ان يقرر السؤال ويجيب عنه فقال (ان قلت الفقه) اى العلم الذى سموه بالفقه هو (نفس معرفة الاحكام) كما استفيد من الكلام السابق (لامايفيدها) اى ليس المسمى بالفقه هو العلم الذى يفيد معرفة الاحكام كما استفيد من كلامه هنا فثبت التعارض بين كلاميه فاجاب عنه المحشى بثلاثة اجوبة احدها قوله (قلت) بل (المعرف) بفتح الراء اى الفقه المعرف (ههنا هو المسائل المدللة) اى التى استنبطها المجتهد من الادلة الشرعية لانه الفقه المعرف بتصديق تلك المسائل كما هو المعرف ههنا فى ماقبل لان العلم

كما يطلق على التصديق بالمسائل يطلق ايضا على نفس المسائل وتقرير السؤال ان بين كلامى الشارح تدافعا لانه مقتضى كلاميه متدافعان فاجاب عنه بمنع صغراه يعنى لانسلم ان بينهما تدافعا وانما يلزم لوكان المراد منهما واحدا بل المعرف ههنا غير المعرف هنالك لان المعرف ههنا المسائل بعد الاستدلال وهنالك المسائل قبل الاستدلال وقوله (فان من طالعها) بيان للفرق بين المفيد والمفاد يعنى لاخفاء فى ان من طالع المسائل التى اثبتها المجتهدون بالادلة (ووقف) اى وحصل له الاطلاع

على ادلتها (حصل له) اى لاشك فى انه حصل لذلك المطالع الواقف (معرفة الاحكام) اى معرفة احكام تلك المسائل حال كون تلك المعرفة حاصلة (عن ادلتها) اى عن ادلة تلك الاحكام وهذا معنى انه يفيد معرفة الاحكام والحاصل ان الفقه المعرف ما فقه المجتهد او فقه المقلد فالاول عبارة عن تصديق المسائل وهو الفقه المعرف بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل والثانى فقه المقلد وهو مطالعة تلك المسائل المدللة فيفيد تلك المطالعة معرفة تلك الاحكام ولايخفى انه سيأتى ان المسائل يبطل هذا السند بلزوم فقاهة المقلد وهو خلاف الاجماع وان المانع بغير سنده الى قوله ان الفقه كما يطلق على فقه المجتهد يطلق ايضا على المسائل المدونة بالاجماع فالخبر النزاع الى ان السؤال مبنى (بالاحكام) على دعوى اتحاد الفقه والجواب مبنى على جواز اطلاقه على المعنيين ثم شرع المحشى الى الجواب الثانى فقال (ولك) اى وجاز لك (ان تقول) فى الجواب بتسليم اتحاد الفقهين وبيان ثبوت المغايرة بين المفيد والمفاد بان يقول ولو سلم اتحاد الفقهين لكن لانسلم اتحاد المفيد والمفاد وانما يلزم لوكان المراد من الاحكام فى قوله معرفة الاحكام هى الاحكام الكلية بل (الفقه) اى المعرف بالمفيد (هو علم الاحكام الكلية) اى ادراك المسائل التى

المشهور علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اى فى عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التى تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا * نقل عنه فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلاثة انتهى يعنى النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية (**قوله** ولك ان تقول الخ) اى ولك ان تقول فى الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما فى قوله ما يفيد الخ العلم بالاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فالمعنى سموا العلم

لاتختص ولاتنحصر فى الموضوع المعين (لامعرفة الاحكام الجزئية) اى لا المراد بالفقه المعبر بالمفيد هو الاحكام التى تختص بموضوع معين (فان علم وجوب الصلاة) اى ادراك المسئلة القائلة بان الصلاة واجبة (مطلقا) اى من غير التقييد بصلاة زيد او عمرو (يفيد) اى ذلك الادراك الذى على طريق الكلية (وجوب صلاة زيد وعمرو مثلا) يعنى ان معرفة القضية التى هى الصلاة واجبة بمعنى كل مكلف يجب عليه الصلاة يفيد معرفة القضية الشخصية التى هى عبارة

عن صلاة زيد وعمرو بمعنى زيد مكلف وكل مكلف يجب عليه الصلاة ثم شرع فى الجواب الثالث فقال (وقد يقال) اى قد يجاب بعد تسليم اتحاد الفقهين وبعد تسليم اتحاد الاحكام (التغاير الاعتبارى كاف فى الافادة) يعنى انا لانسلم اتحاد المفيد والمفاد وانما يلزم لو لم يوجد فيه جواز التغاير الاعتبارى وعدم كفايته وليس كذلك بل التغاير الاعتبارى كاف فى كون الشئ لواحد مفيدا باعتبار اخر (كما يقال علم زيد يفيده) اى يفيد زيدا صفة كمال وهذا الكلام صحيح مع اتحاد المفيد والمفاد ذاتا وهو علم زيد لكن بينهما تغاير بالاعتبار بان يعتبر فى كونه مفيدا قيامه بزيد وفى كونه مفادا ايصاله الى صفة كمال وكذلك يجوز ههنا ان العلم الواحد باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيدا وباعتبار تعلقه بالمعلوم مفادا فالمفيد بالمعلوم مفادا فالمفيد والمفاد هو العلم الواحد ولما كان الحاصل من الجواب الاول انه جواب مبنى على ان المراد بالفقه هو المسائل ومن الجواب الثانى انه جواب مبنى على كون المراد به هو الادراك وكان للعلم جواز ارادة معنى آخر مع انه هو المشهور اعنى الملكة فلم ترك الجواب المبنى عليه اراد المحشى ان يعتذر عن تركه فقال

بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولاخفاء فى صحته ومطابقته لما هو المشهور * قال الفاضل المحشى هذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لايناسب ماذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا الخ كما لايخفى ﴿اقول﴾ وسيأتى لك ما يدفعه فى بيان ذلك القول فلا تذكره بقى فيه اشكال وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية لا الجزئية * قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها فتكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بالواسطة * واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال * بقى شئ وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن اى فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فى التعريف فتدبر (**قوله** وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف الخ) بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة لملاحظته ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانى فان قيام العلم بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به عن محله عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله افادة قيامه به بخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة * قال المحشى المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة

(واما جعل المعرف) اى واما الجواب بحمل الفقه المعرف على معنى غير المعنيين بان يجعله (بمعنى ملكة الاستنباط) يعنى بمعنى التهيؤ التام بان حصلت عنده مبادى العلم المطلوب باسرها مع مايتوقف عليه استخراجه من المسائل (او) بملكة (الاستحضار) اى اوجعله بمعنى ملكة الاستحضار وهى كيفية راسخة يقتدر بها على على الاستحضار المسائل بالفعل متى شاء بعد غيبوبتها (فسباق الكلام) فقوله اما جعل مبتدأ وقوله فسياق الكلام خبره ولفظ السباق ههنا بالموحدة اى ماسبق قبل هذا الكلام ثم فسر السابق بقوله (اعنى قوله) اى قول الشارح فيما سبق (عن تدوين العلمين) يعنى علم الفقه وعلم الكلام (و) قوله (تمهيد القواعد) وقوله (وترتيب الابواب) وهذه التعبيرات السابقة اعنى تعبير التدوين وتعبير التمهيد وتعبير الترتيب (يأبى عنه) اى عن جعل علم الفقه بمعنى الملكة فان هذه المذكورات انما تتعلق بالمسائل فلايقال تدوين الملكة اوتمهيدها اوترتيب ابوابها فالجواب الاول سالم عن الايراد الا عن ايراد لزوم فقاهة المقلد فاشار اليه بقوله (لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا) يعنى ان الجواب الاول عنه يصلح ان يكون جوابا (قال) سالما عن الايراد لكن يرد عليه انه مستلزم بجواز اطلاق الفقيه على المقلد وهو خلاف الاجماع وقوله

ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول فى الذهن معتبر فى حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها فى النفوس الانسانية لاتكون علوما وايضا لامعنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لايخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف لايليق بمقام التعريف * نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتى لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه مامر فى التوجيه الثانى (قوله واما جعل المعرف) اى اما جعل المعرف بقوله مايفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة ارجح فمما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لايضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا * نقل عنه واما الجواب الثانى والثالث فيلائمه السباق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال فى شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ماقيل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التى تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه لايجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم (قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد الخ) فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هى المجتهد

قال فى شرح المختصر العضدى اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لانريد العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك اى العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا * قال سيد المحققين فى حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلايكون علمه فقها انتهى كلامهما فاندفع ماقاله الفاضل المحشى وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لايكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر (فان قيل) هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم (قلت) يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولايوجد فى غيره لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه رأى المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرة الاخبار فى ذلك حتى صاوت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى لكن وجوب العمل والاتباع اليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ماقيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت

(وغاية ما يقال) اشارة الى دفع الايراد المذكور عن الجواب الاول بان يقال ان غاية ما يقال (انه) اى الشان (كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة) اى المسائل المدللة فعلى هذا الاجماع يلزم ان يكون العالم بالمسائل المدللة فقيها ﴿٥٤﴾ فتعارض الاجماعان (والتوفيق بين هذين الاجماعين) اى على وجه يندفع به التعارض (انما يتأتى) اى انما يحصل ذلك التوفيق (بان يجعل للفقه) اى للفظ الفقه (معنيان) اى احدهما المسائل المستنبطة الحاصلة للمجتهد وثانيهما المسائل المدللة الحاصلة للمقلد (وعدم حصول احدهما) اى وعدم حصول احد المعنيين وهو معرفة الاحكام من الادلة (فى المقلد) لان تلك المعرفة لا تحصل الا للمجتهد لكون علومهم علما بالامارة والظن وعلوم المقلدين علما بتصديق المسائل المدللة وهذا الفقه بهذا المعنى لا يحصل للمقلد بالاجماع فقوله ان الاجماع على عدم فقاهة المقلد بالنظر الى هذا المعنى فعدم حصول هذا المعنى للمقلد (لا ينافى حصول) المعنى (الآخر) وهو معرفة الفقه الذى هو عبارة عن العلوم المدونة (فيه) اى فى المقلد ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تعيين الاسماء لكل (يعنى) فن من الفنين حيث قال وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية (عن ادلتها) اى منشأ المعرفة ومبدؤها هى الادلة التفصيلية

ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء فى عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد ألا يرى انه لو ادى رأيه فى الزمان الثانى الى خلاف ما ادى اليه رأيه اولا ثم طالع المسائل التى ادى اليه رأيه اولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن اماراته مادام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأتى فى الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم تأتى هذا التوجيه فى الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكر فافتدبر فانه دقيق ولهذه المباحث زيادة التفصيل وان اردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدى من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه ﴿قوله غاية ما يقال الخ﴾ جواب عن الايراد السابق السابق بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا ﴿قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين﴾

ولما كان معرفة الاحكام مفيدا بجهة معرفتها ومنحصرة فى الاستدلال افاد ان المراد بالمعرفة ما كان سببها الاستدلال فيخرج حينئذ علم الرسول وعلم جبريل عليهما السلام ولو لم يتعلق بالمعرفة لم يخرج عنه علمهما فيلزم ان يكون علمهما فقها لصدق التعريف عليهما مع ان علمهما لا يسمى فقها فاراد المحشى ان يبين فائدة هذا التعيين فقال (متعلق) اى قوله عن ادلتها متعلق (بالمعرفة) يعنى لا بالاحكام بان يكون ظرفا مستقرا صفة لها او حالا عنها لان المراد بيان سبب المعرفة لا بيان سبب الاحكام واذا كان متعلقا بالمعرفة يكون معناه انهم سموا المسائل التى تفيد معرفة الاحكام العملية وتلك المعرفة عن ادلتها التفصيلية التى هى الكتاب والسنة لا المعرفة التى تحصل عن الوحى والحدس ثم اشار الى فائدة ذلك القيد بقوله (وكونها) اى كون المعرفة المذكورة مقيدا بكونها (عن الادلة يشعر) اى يعلم منه (بالاستدلال) يعنى يعلم من هذا القيد ان المراد بالمعرفة ليس بمعرفة مطلقا اى سواء كانت حاصلة ﴿٥٥﴾ عن دليل او عن غيره من الوحى والحدس بل هى مشروطة بكونها حاصلة عن مطالبة دليل وقوله (بملاحظة الحيثية) متعلق بالاستدلال يعنى ان الاستدلال لا يكون الا بملاحظة الحيثية فالمعنى انهم سموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية فقها بشرط ان يحصل تلك المعرفة عن مطالبة الدليل المثبت لتلك الاحكام من حيث انه مستدل وقوله (فان الحاصل من الدليل) دليل لملاحظة قيد الحيثية يعنى ان بين الاستدلال وبين قوله من حيث هو دليل مساواة فان الشئ الذى يحصل من الدليل (من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا) فكلما صدق علم تلك المعرفة انها استدلالية يصدق عليها انها حاصلة من الدليل من حيث هو دليل فقيد الحيثية ملحوظ فى ضمن قوله عن ادلتها التفصيلية لانه فى قوة قولنا ان المعرفة المعتبرة فى تسميته فقها ما يكون استدلاليا وقوله استدلاليا مستلزم لقوله من حيث هو دليل فينتج ان المعرفة المعتبرة ما يحصل عن دليل من حيث هو دليل (فيخرج علم جبريل) عليه السلام (و) علم (الرسول) عليه السلام (فانه) اى فان علمهما للاحكام حاصل (بالحدس) اى سرعة الانتقال من المبادى الى المطالب فلا يصدق عليه انه استدلالى فان الاستدلالى لا يكون بحركة فكرية بين المبادى والمطالب والحدس ليس كذلك بل فيه انتقال ايضا لكنه لسرعته لا يلاحظ فيه الترتيب بان تصور المطلوب اولا بوجه ما ثم ينتقل منه الى المعلومات ثم ينتقل منها الى المجهول حتى يكون معلوما به وقوله (لا بتجشم الاكتساب) اشارة

يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها والثانى ما لا يمكن حصوله له وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها ﴿قوله بملاحظة الحيثية الخ﴾ فان قيد الحيثية مأخوذة فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز ﴿قوله فانه بالحدس﴾ يعنى ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية ﴿فان قلت﴾ لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية

الى ان علم جبريل والرسول عليهما السلام مقصور بالحدس والى ان القصر اضافى بالنسبة الى تجشم الاكتساب لئلا يرد عليه ان علمهما ليس بمقصور عليه فان بعض علمهما بل اكثره بالوحى * والتجشم بالشين المعجمة وبالجيم من جشم الامر وتجشمه اى تكلفه على مشقة كذا فى الصحاح يعنى ان علمهما ليس بتكلف الاكتساب وبمشقة بان يكون بترتيب امور معلومة كما قدمناه فحينئذ لايسمى علمهما فقها قوله (فان قلت) سؤال نشأ من حصر علمهما على الحدس يعنى ولو سلم ان كل علم جبريل لايكون الا بالحدس لكن لانسلم ان علم الرسول عليه السلام كله بالحدس وقوله (للرسول علم اجتهادى) بمنزلة السند للمنع يعنى كيف يكون علمه منحصرا على الحدس مع ان بعض علمه علم اجتهادى (ببعض لاحكام) وكل علم يكون بالاجتهاد فهو فقه فبعض علم الرسول فقه واذا كان بعض علم الرسول فقها (فلا يخرج علمه) اى علم الرسول (بهذا القيد) من الفقه وقوله (قلت) جواب بتحرير المراد وقوله (تعريف الاحكام للاستغراق) ﴿٥٦﴾ بيان للتحرير يعنى ان المراد بالتعريف المستفاد من الالف واللام فى لفظ الاحكام هو الاستغراق فالمراد من العلم الذى يسمى فقها وعالمه فقيها هو ان يحصل كل واحد من تلك الاحكام من الادلة بالاستدلال فان حصل بعضها عن غير الادلة لايسمى فقها (فلا اشكال) اى فحينئذ لا اشكال فى خروج علم الرسول فانه لايصدق عليه ان كل مايعرفه من الاحكام حاصل بالاستدلال بهذا المعنى بل بعضه بالوحى وبعضه بالحدس وبعضه بالاجتهاد وهذا وارد على قول من قال (حين) بجواز الاجتهاد للرسول عليه السلام فى بعض الاحكام واما على قول من لم يجوزه فلا ورود فلا احتياج الى الدفع ويمكن ان يقرر هذا السؤال بطريق المعارضة على مقدمة وهى قوله ان علم الرسول خارج لان كل علمه بالحدس وكل علم يحصل بالحدس فهو خارج فيعارضه بان علم الرسول ليس بخارج فيعارضه المجيب ايضا بان علمه خارج فان التعريف فى الاحكام للاستغراق المفيد بشرط ان يكون كل واحد من الاحكام استدلاليا وما ليس كذلك ليس بفقه فعلم الرسول ليس بفقه لعدم الشرط المذكور واعلم ان المراد بالعلم ههنا العلم الحادث فلا يرد ماقيل انه لم يخرج علم الله بهذا القيد كذا ذكره السيالكوتى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى بيان التسمية لعلم اصول الفقه حيث قال (ومعرفة احوال الادلة) يعنى انهم سموا مايفيد معرفة احوال الادلة او سموا احوال الادلة فقوله معرفة يجوز ان يكون معطوفا على معرفة الاحكام فيكون داخلا بالذى يفيد كما اشرنا اليه ويجوز

﴿قلت﴾ لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (**قوله** للرسول علم اجتهادى) هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلين بانهم معصومون عن الخطأ والسهو فى الاجتهاد وهذا فى امور الدين واما فى امور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (**قوله** تعريف الاحكام الخ) يعنى ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال فى بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعنى ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضى الله عنه لثبوت لاادرى فى حقه

حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة (**قوله** فقيه مثل ماص من الكلام الخ) اى من السؤال والاجوبة السابقة فى قوله مايفيد معرفة الاحكام ﴿اقول﴾ تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال او حال عنها اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اى على وجه كلى بان يكون فى ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل او حال عن الادلة اى معرفة احوال الادلة حال كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى نيطت باحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة احوال الادلة الاجمالية على وجه جزئى وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله فى افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما او حادثا بسيطا او مركبا وكونها جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لا مايفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التى تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولاشك فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد

ان يكون معطوفا على مايفيد فيكون داخلا بالذى سموه فالاول عطف على القريب والثانى على البعيد وهما جائزان ثم ذكر ماهو الراجح من الوجهين (انه) اى ان قوله ومعرفة احوال الادلة بالنصب (معطوف على قوله معرفة الاحكام) لكونه قريبا والتقدير وسموا مايفيد معرفة احوال الادلة (ففيه) اى فحينئذ وقع فيه (مثل ماص) فى قوله مايفيد معرفة الاحكام (من الاشكال) يعنى من لزوم اتحاد المفيد والمفاد ويندفع بالتأويلات السابقة (وان التزم العطف) اى وان جعل الوجه الثانى الذى هو العطف على البعيد ملتزما وهو العطف (على الموصول) يعنى على قوله مايفيد ويكون التقدير وسموا معرفة احوال الادلة (يرتفع الاشكال) اى الايراد الناشئ المستلزم للاتحاد وانما يجعل هذا لازما لكونه مصونا من الاشكال

(وقس عليه قوله ومعرفة العقائد) وانما قال في الوجه الاول انه هو الراجح لان الوجه الثاني خلاف الظاهر
من وجوه احدها انه عطف على البعيد بخلاف الاول فانه عطف على القريب والثاني ان الاول عطف مجانس
على مجانس لكونه عطف معرفة الاحوال على معرفة الاحكام بخلاف الثاني فانه عطف المعرفة على الموصول
والثالث ان المحذور الذي يرد على الاول لا يندفع بالتزام الثاني ﴿ ٥٨ ﴾ فانه وارد على المعطوف عليه

العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله
معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم
بان صلوا وزكوا للوجوب ولاشك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم
بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها والمعنى سموا العلم
بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة
التفصيلية بطريق الاجمال اى في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه
وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب
بان التغاير الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة
احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه ﴿قوله وقس عليه
قوله معرفة العقائد﴾ يعني يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام
نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم بالعقائد الدينية من ادلتها التفصيلية
اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا المسائل المدللة
والمعنى سموا المسائل المدللة التي يفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها
بالكلام ولاشك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري
كاف في صحة الافادة * قال الفاضل المحشي واما الجواب الثاني فلا يجري
ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى
مثل الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك
فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية
﴿اقول﴾ قد يقال ما ذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم
عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث
للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحي العليم الخ فالعلم بهذا القواعد الكلية
يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزئي الحقيقي عالم وواحد

ايضا ﴿قوله﴾ اى قول
الشارح في بيان وجه تسمية
هذا العلم بعلم الكلام حيث
ذكر له وجوها واحدها
قوله لانه يورث قدرة على
الكلام في تحقيق الشرعيات
والزام الخصوم (كالمنطق
للفلسفة) يريد به ان علم
الكلام في الشرعيات
كالمنطق للفلسفة في ان كلا منهما
يورث القدرة على النطق
والتكلم مع الخصوم وكما سموا
المنطق لهذا سموا هذا العلم
وخصوه بالكلام ليكون
كل من النطق والتكلم
مناسبا في الدلالة على التكلم
وعبارة المواقف فيه وجه
مغاير لما جعله الشارح
وحاصله انه قال ووجه
تسمية علم العقائد بالكلام
اما انه بازاء المنطق للفلاسفه
لكونه نافعا لهم في علومهم
كنفعه في علومنا الا ان نفعه
بطريق الخدمة والآلية

ونفع الكلام بطريق الافاضة فسميناه في مقابلته بالكلام كاسمه واعلمهم النافع لهم بالمنطق انتهى ثم قال اولانه (و
يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم افادة المنطق قوة النطق للفلاسفة في العقليات والمخاصمات انتهى فحصل
من هاتين العبارتين ان بين التسمية لكونه بازاء المنطق وبينها لايراثه مغايرة ما واما ما يحصل من عبارة الشارح ههنا
فايراثه القدرة فحسب فاراد المحشي ايراد عبارة المواقف وبيان حسن عبارة الشارح وترجيحه عليه فقال

(عد في المواقف كونه) اى كون الكلام (بازاء المنطق وجها آخر) اى عد كون الكلام في العقائد بازاء المنطق في
الفلسفه وجها (مغايرا) اى وجها مستقلا (لكونه مورثا للقدرة على الكلام) يعني كونه بازاء المنطق وجها
وكونه مورثا للقدرة وجها آخر فيكونان وجهين للتسمية مغايرين لا انهما وجه واحد كما فعله الشارح وقوله
(وجمعهما الشارح) اشارة الى عبارة الشارح يعني ان الشارح جمع الوجهين يعني كونه بازاء المنطق وكونه مورثا
للقدرة حيث جعلهما واحدا ﴿ ٥٩ ﴾ وقوله (نظرا) مفعول له لقوله وجمعهما يعني وجه جمع الشارح

وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب
التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم ان محمدا عليه السلام يجب التصديق به
وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبي صادق يجب
تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع
المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق ان ما يقال تكلف لانه لا يجري
في المسائل السمعية ككونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته تعالى
والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته
على الحواشي الشريفة على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف
اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما قيل
من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي
فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه
لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها ﴿قوله
عد في المواقف﴾ وجهه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا
في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما
ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث
للنطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فآل
الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو لا يصير وجها
موجها لتسميته باسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما سيجيء فلذا
جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن ﴿قوله
باعتباره الخ﴾ لانه لو لم يعتبرا يراثه القوة للكلام لا يكون لقوله بازاء المنطق

انه نظر (الى كونه بازاء
المنطق) يعني كون جعله
بازاء المنطق وجها انما هو
(باعتبار انه) اى الكلام
(يفيد قوة على الكلام)
اى على التكلم مع الخصم
(كما ان المنطق يفيد قوة
على النطق) فاذا كان كونه
بازاء المنطق بهذا الاعتبار
(فيئول) اى فيرجع يعني
لا حاجة الى عده وجها
آخر مغايرا للوجه الآخر
الذي هو كونه مورثا لان
مآل كونه يفيد قوة يرجع
(الى كونه مورثا للقدرة)
فاذا اتحد المآل فلا حاجة
الى عدهما وجهين مغايرين
ثم مقصود المحشي ترجيح
عبارة الشارح على عبارة
المواقف ﴿قوله﴾ اى
قوله الشارح في بيان
وجوه التسمية بالكلام

ان احد الوجوه لانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام (فاطلق عليه هذا الاسم لذلك) يعني انه سمي به
لكونه اول ما يجب ولاطلاق هذا الاسم عليه فاراد المحشي ان يزيد على قوله فاطلق قيدا آخر وهو قوله
(اولا) فيكون حاصل عبارة الشارح قبل هذا القيد انه سمي بالكلام لوجهين احدهما كونه اول ما يجب والآخر
لاطلاق هذا الاسم عليه فحاصله بعد هذه القيد انه سمي به لكونه اول ما يجب ولاطلاقه عليه اولا ثم اراد ان يبين
باعث التفسير بعبارة يقتضي انه لو لم يقيد كلام الشارح بهذا تناقض اول كلامه بآخره فقال (اذ لو لم يقيده)

اى لانه لولم يقيد قوله فاطلق بقوله اولا بان يحمل مراده بالاطلاق على الاطلاق فى اول ازمنة الاطلاق (لضاع اما قيد الاول فى الاول اوذكر وجه التخصيص فى الثانى) اى لفسد عبارته بلزوم احد الامرين اما ضياع قيدما يجب بقوله اول مايجب فى العبارة الاولى واما ضياع ذكر وجه التخصيص فى العبارة الثانية وقوله (اذلا شركة) دليل لضياع وجه التخصيص وانما ترك الدليل على الاول لظهوره لاندراجه فى الثانى يعنى انما ضاع ذكروجه التخصيص لانه لاشركة لهذا العلم واقعة

لعلم آخر (فى كونه اول ما يجب حتى يختص) اى حتى يحتاج الى التخصيص (للتميز) اى لتميز علم الكلام فقوله حتى يختص غاية للمنفى وقوله للتميز متعلق بيختص اى لم يوجد الشركة المقتضية للتخصيص الحاصل به التميز فان التخصيص انما كان محتاجا اليه اذا كان فى الكلام تعميم لا بحيث لايدل على المعنى المراد الخاص فعلى تقدير عدم التقييد بقوله اولا لم يوجد الشركة فاذا لم يوجد الشركة لم يوجد العموم بتعين المعنى الخاص المراد فحينئذ لااحتياج الى ذكر التخصيص واما عدم الشركة فلانه لماقيد العلم

وجه موجه اذالاشتراك فى انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة اوفى استمداد العلوم فان الكلام يستمدبه باعتبار المبادى والمنطق باعتبار مايعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى فى النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار مايعرض المبادى فهما اولى بهذه التسمية (قوله اضاع اماقيد الاول) يعنى لولم يفد الاطلاق بقوله اولا لضاع اماقيد الاول فى قوله اول مايجب الخ اوضاع ذكر وجه التخصيص فى الثانى اعنى قوله ثم خص به لانه انكان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه ممايجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيدالاول ضائعا لاحاجة اليه ولظهوره تركه المحشى وانكان هوكونه اول مايجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكروجه التخصيص ضائعا اذلاشركة لغير الكلام فى كونه اول مايجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذلاشركة دليل لقوله اوذكر وجه التخصيص لالمجموع قوله اماقيد الاول اوذكر وجه التخصيص فلايرد ماقاله المحشى المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص انتهى بخلاف ما اذاقيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين فى موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول مايجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه ممايجب ان يعلم ويتعلم بالكلام تميزاله عماعداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كأنه جواب سؤال يقال ماذكرته انمايدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص

باول مايجب واطلق عليه رسم الكلام بهذه الملاحظة كان اسما خاصا به فلااشتراك فى معناه الذى هو (مطلقا) اول مايجب ولا فى لفظه الذى هو الكلام واما ضياع القيدالاول فلانه لو صح القيد الثانى ولوحظ التعميم لتحصيل الاحتياج الى ذكره يلزم انيكون مايجب من العلوم متعددا فاطلق الكلام على واحد منها ولم يطلق على غيره ليحصل التميز فحينئذ ضاع قيد اول فى قوله اول مايجب من العلوم واما اذافسر الاطلاق الاول كمافسر المحشى وحمل كلام الشارح عليه يكون المعنى انه اطلق لفظ الكلام على هذا العلم اولا لكونه اول مايجب

ولم يطلق على غيره اطلاقا ثانيا ليحصل تخصيص هذا الاسم بعلم الكلام ولم يطلق على غيره من العلوم التى يجب ان يعلم قبل العقائد ليتميز علم الكلام من غيره وقوله (ومااحتمال تسمية الغير) جواب لسؤال مقدر وكأنه قيل لانسلم ضياع ذكر التخصيص على قدير عدم تقييد الاطلاق بقوله اولا لم لايجوز انه يحتمل انيكون هذا الذكر بالنظر الى اشتراك الغير فى الوجوه المتقدمة ككونه مورثا للقدرة فاجاب عنه بان احتمال تسمية الغير اى غير الكلام كلاما (لغير هذا الوجه) اى لغير وجه كونه اول مايجب فقائم وبالجملة هذا احتمال لايدل عليه كلام الشارح لان هذا الاحتمال احتمال قائم وثابت (فى سائر الوجوه) اى فى الوجوه الباقية المذكورة للتسمية ايضا كما هو قائم فى هذا الوجه ولو كان مراده

هذا يلزم عليه ان يتعرض له (مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره) اى مع ان الشارح لم يتعرض لوجه تخصيص هذا الاسم بهذا العلم فى غير هذا الوجه من الوجوه المذكورة الباقية والشاهد على عدم تعرضه فى غيره (قوله) اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الفرق بين علم الكلام الجارى فى زمان المتقدمين وبين الجارى فى زمان المتأخرين فقال (هذا هو كلام القدماء) ثم اراد المحشى ان يفسر المشار اليه بهذا وان يبين

مطلقا بان لايسمى به غيره اصلا فاوجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت * ثم اعلم انه نقل عنه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذلو لم يقيدبه يعنى انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اى افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذلولم يقيدبه الخ والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذلاشركة فقال اى افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذلا شركة الخ ثم اعترض عليه ولايخفى انه بناء الفاسد على الفاسد (قوله واما احتمال تسمية الغيربه) جواب سؤال مقدر كأنه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول مايجب ولايلزم استدراك ذكروجه التخصيص لانه يجوز انيكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا مع انه لم يتعرض فى غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لوقدر اولا (قوله والتسمية بالكلام لماوقعت منهم) جواب سؤال كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين

محل الافتراق بين الكلامين وان يذكر نكتة لتعقيب التسمية بكلام القدماء فقال (اى مايفيد معرفة العقائد) هذا تفسير للمشار اليه يعنى وقوله (من غير خلط الفلسفيات) بيان لما به الافتراق بين كلام القدماء وكلام المتأخرين اى العلم الذى يفيد معرفة العقائد الذى لم يختلط فيه الفلسفيات (هو كلام القدماء) لكونه كلاما مع اهل الاسلام واما كلام المتأخرين فلماسيجى من انه مخلوط بالفلسفيات لكونه كلاما مع الحكماء واهل الاسلام معا ثم شرع فى بيان النكتة لتوسيط التسمية وعدم تأخيره الى مابعد ذكر كلام المتأخرين فقال (والتسمية بالكلام) اى وجه ذكر تسمية هذا العلم باسم الكلام بعدذكر كلام القدماء ووجه عدم تأخيره انه (لماوقعت) اى لما وقعت تلك التسمية (منهم) اى من القدماء (ذكر

اى الشارح (وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم ليدل على ان تلك التسمية وقعت منهم وظهرت فى زمانهم قبل زمان المتأخرين ولم يؤخرها لئلا يتوهم انها منسوبة اليهما ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان وجه تدوين القدماء هذا العلم وسبب اعتنائهم به انه لما ظهر مذهب المعتزلة فى زمان الحسن البصرى رحمه الله حيث ذهب واصل بن عطاء رئيس المعتزلة الى ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا بمؤمن ــ ٦٢ ــ (و) حيث (يثبت المنزلة بين المنزلتين)

ولما وقع لبعضهم توهم فى ان مرادهم باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات مكان بين الجنة التى هى مقر المؤمنين وبين النار التى هى مقر الكافرين كما هو الظاهر فى لفظ المنزلة بانها فى اللغة محل النزول فاطلاقه على المكان انسب ليطابق معناها اللغوى فاراد المحشى ان يدفع هذا الوهم بقوله (اى الواسطة بين الايمان والكفر) يعنى المراد بالمنزلة هى الواسطة اى الحال التى يتوسط بين الايمان والكفر (لا بين الجنة) اى ليس المراد بها هى محل النزول الذى خلق بين الجنة (والنار) اى الذى يسمى بالاعراف ولو كان الظاهر هذا وانما لم يكن مرادهم هذا (فان الفاسق مخلد فى النار عندهم) اى عند

ولم يذكر بعدهما مع ان الظاهر ذلك اجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم فى تلك التسمية ﴿**قوله** اى الواسطة بين الايمان والكفر﴾ هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اى الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزأ من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهى الفسق ﴿ **قوله** لا بين الجنة والنار الخ ﴾ رد لما وقع فى كلام البعض غالطا مذهم من عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن لكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعنى ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلد فى النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قاله الفاضل المحشى ان كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لا ينافى ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشى ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض ﴿ **قوله** وقال بعض السلف ﴾ الواو للحال اى والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا

المعتزلة لان مرادهم ان الفاسق فى مكان بين الجنة والنار وان كان هذا المكان ثابتا واقعا وان له رجالا والواو (للاعتزال) فى قوله (وقال بعض السلف) للحال يعنى لا وجه فى نسبة اثبات هذه المنزلة التى بين الجنة والنار الى واصل ابن عطاء والحال ان بعض السلف اثبتوا ذلك المكان حيث قالوا (الاعراف واسطة بين الجنة والنار) لقوله تعالى وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال الآية (واهلها) اى وقالوا ايضا ان اهل الاعراف (من استوى حسناته

مع سيآته على ما ورد فى الحديث الصحيح) عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى وعلى الاعراف رجال بانه منزلة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيآته وقوله (لكن مآلهم الى الجنة) دفع لما تولد من السابق من انه اذا ثبت هذا المكان وتعين لها اهل فلم لا يجوز ان يكون مرادهم من حولهم ان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار انهم مخلدون بالمكان الذى يسمى بالاعراف دفعه بقوله لكن مآلهم اى ولا يلزم من ثبوت هذا المحل كون الفاسق اهلا له لان مرادهم باثبات المنزلة انه وان لم يكن مؤمنا ولا كافرا لكنهم مخلدون فى النار والحال ان ثبوت الاعراف مع بيان ان اهلها ليسوا مخلدين فيها بل انهم يدخلون الجنة ايضا ويكون مخلدين فيها لا فى الاعراف (فلا يكون ــ ٦٣ ــ دار الخلد) فحينئذ لا يطابق هذا التوهم لمذهبهم

(وقيل) اى مع انهم اختلفوا فى اهلها وقال بعضهم (اهلها اطفال المشركين وقيل الذين) اى اهلها هم الذين (ماتوا زمان فترة الرسل) فعلى هذين القولين لا يحتمل ان يكون مرادهم بها هذا المكان لانهم يقولون بهذا فى مرتكب الكبيرة من المكلفين وفى الذين ادركوا زمن الرسول ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان وجه تسمية هذه الفرقة الضالة بالمعتزلة بان واصل بن عطاء لما قال بان مرتكب الكبيرة

للاعتزال ﴿ **قوله** لكن مآلهم الى الجنة ﴾ قال القاضى فى تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اى رجال من الموحدين قصروا فى العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء ﴿**قوله** زمان فترة من الرسل﴾ اى زمان تفقد النبى عليه السلام او عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴿ **قوله** الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر ﴾ حاصله ان الحسن رضى الله تعالى عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل فى الكافر لان النفاق نوع من الكفر ﴿فان قيل﴾ لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصرى رحمه الله تعالى بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر ﴿قلت﴾ هو مناف لدليلهم الآتى لاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة فى اسماء اهل الكبائر على قوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصرى

مخلد فى النار واثبت منزلة بين المنزلتين (فقال الحسن) البصرى رحمه الله (قد اعتزل عنا) اى واصل بن عطاء قد اعتزل عن معاشر اهل الحق ولما كان بين ما هو المنفهم من كلام الحسن ههنا وبين ما سيجيء من كلامه منافاة اراد المحشى ان يورد سؤال المنافات وان يدفعه فقال (ان قلت سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر عند الحسن) وقد كان هذا بعينه هو ما ذهب اليه واصل بن عطاء (فلا اعتزال) اى فحينئذ لا اعتزال اى لم يعتزل واصل (عن مذهبه) اى عن مذهب الحسن بل هو عين مذهبه ثم اراد ان يجيب عنه بتحرير المراد يعنى مراد الفريقين فقال (قلت) اى فى الفرق بين مراد الحسن وبين قوله قد اعتزل عنا (الكافر عند الاطلاق ينصرف الى المجاهر) لانه الكامل فى الكافر لكونه مكذبا فى الباطن والظاهر (والمنافق كافر) اى حقيقة لكونه مكذبا (غير مجاهر) اى لكونه

مظهر اللايمان فمراد الحسن بالفاسق هو المنافق (غير مجاهر) اى لكونه مظهر اللايمان فمراد الحسن بالفاسق هو المنافق
(فلا منزلة بين المنزلتين عنده) بل الكافر عنده نوعان كافر مجاهر وكافر منافق والمصدق المؤمن ايضا نوعان مصدق مطيع
ومصدق عاص فالاولان مخلدان فى النار والآخر مخلدان فى الجنة فلا واسطة بينهما عنده بخلاف المعتزلة فان عندهم
فربنوعيه مخلد فى النار والمصدق المطيع مؤمن مخلد فى الجنة والمصدق العاصى ليس بكافر لكونه غير مكذب ولا بمؤمن
لكونه مرتكب للكبيرة فالتقسيم عندهم ثلاثى يعنى ان المكلف اما مؤمن واما كافر واما ليس بمؤمن وكافر وعند
الحسن ثنائى لان عنده ان المكلف قسمان اما مصدق واما مكذب فالاول مؤمن سواء كان مطيعا اولا والثانى
كافر سواء كان مجاهرا اولا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح ﴿ ٦٤ ﴾ رحمه الله فى بيان جواب ابى
على الجبائى حين سأله ابو الحسن الاشعرى عن حال ثلاثة اخوة فاجاب ابو على فى حق الذى مات صغيرا انه (لايثاب ولايعاقب) ولما توهم ايراد سؤال على جواب ابى على حيث اجاب بان الصغير لايثاب ولايعاقب اراد المحشى ان يدفع هذا الايراد فقال (لايقال) اى لايرد عليه بانه لايصح هذا الجواب لانه (لاواسطة بين الجنة والنار عندهم) اى عند المعتزلة الذين ابو على منهم فانهم لايقرون الاعراف (وعدم الثواب (والعقاب)
اى فى حق الصغير بانه لايثاب ولايعاقب (فى الجنة) اى عدم الثواب بعد دخولها (والنار) اى عدم العقاب ﴿ واصل ﴾
بعد دخولها (ينافى كونهما) اى كون الجنة والنار (دارى الثواب والعقاب) يعنى ان الصغير
الذى لايثاب ولايعاقب اما داخل فى الجنة واما داخل فى النار لانه لاواسطة بينهما فان دخل فى الجنة يثاب
البتة وان دخل فى النار يعاقب البتة لان اضافة الدار الى الثواب والعقاب اضافة لامية واللام للاختصاص
فمعنى دار الثواب انها دار خاص للثواب وكذا معنى دار العقاب فاذا كان الامر كذلك فالداران اذا دخل فيهما احد
مع انه لايثاب ولايعاقب يلزم ان لايختصا للثواب والعقاب فيلزم الغاء الاضافة وقوله (لانا نقول) علة لدفع هذا
الايراد يعنى هذا غير وارد عليه لان له ان يقول (معنى كونهما دارى الثواب والعقاب انهما محل الثواب والعقاب)

واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه
فى الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين
من المعتزلة انا لاننفى الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق
بل ننفى بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذى يسمونه بالايمان الكامل
وينفونه عن الفاسق فحينئذ لايكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر
بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض
عنه * قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق
على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق فى الاعمال فالايمان المنفى
هو الايمان الكامل الذى كان العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين ﴿ اقول ﴾
هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص
على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب فى دعوى تصديقه
بما جاء به النبى عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان هذا الجحر حية
لايدخل يده فى ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لايعتقده فان هذا
الدليل يدل على انه يقول انه منافق فى التصديق ولذا رجع الحسن
عن هذا المذهب على ما نقله فى البداية ﴿ قوله ينافى كونهما دارى ثواب
وعقاب ﴾ يعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام

يعنى لانسلم ان كونهما دار الثواب والعقاب يقتضى ان يثاب ويعاقب كل من يدخل فيهما كما هو منشأ السؤال لم لايجوز
ان يكون المراد انهما محل الثواب والعقاب (لا ان كل من يدخلهما) اى ليس المراد بهما ان كل من يدخلهما
(يثاب ويعاقب) وهذا على تقدير عدم تسليم كلية القضية القائلة التى اقتضاها الاضافة على زعم السائل ومال المنع
ان الاضافة لاتقتضى تلك الكلية وقوله (ولو سلم) دفع على تقدير تسليم كلية القضية وتسليم اقتضاءها الاضافة
وتسليم ان معناها هما دار الثواب والعقاب يعنى ولو سلم ان معنى كونهما دار الثواب والعقاب ان كل من يدخلهما
يثاب او يعاقب (فهو) اوذلك المعنى يصح (بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم) اى والحال ان اهل الثواب
والعقاب (المكلفون عندهم) فمعنى كل من يدخلهما هو كل من يدخلهما من المكلفين فالصغير الذى هو احد الاخوة
الثلاثة ليس من المكلفين وقوله (وقد نص المعتزلة) اشارة الى جواب آخر بانه لو كان المراد بقوله كل من يدخلهما
ان كل من يدخلهما من المكلفين وغيره ﴿ ٦٥ ﴾ يثاب فيها يلزم ان يكون مخالفا للمنصوص عنهم فانهم
نصوا (بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلاثواب) وقولهم بلاثواب نص بان اطفال المشركين لايثابون فيها بناء على انهم غير مكلفين واذا كان هذا نصا منهم فثبت ان مرادهم ان داخل الجنة نوعان احدهما مكلف فهو يثاب والآخر غير مكلف فهو لايثاب وقوله (فالمراد) اشارة الى دفع
ما يرد على قوله حكاية ﴿ ٥ — سيالكوتى — ل ﴾ عن جواب الاخ حيث نشأ من هذا النص انه يدخل
ولكن لايثاب وسؤاله لله تعالى بقوله فادخل الجنة يقتضى انه لم يدخل فاجاب عنه بتحرير المراد بان مراده (بقوله
فادخل الجنة) ليس الدخول مطلقا بل (دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه) اى على هذا المراد (السباق)
اى الكلام السابق وهو قوله ان الاول يثاب بالجنة حيث لم يقل يدخل الجنة لان الاثابة يستلزم الدخول فيدل
الاثابة عليه بالالتزام واما لو قال يدخل الجنة لم يدل الدخول على الاثابة فيلزم ان لايكون مكلفا يعنى انه يدخل
ولايثاب بالجنة وهذا لاينافى دخولها بلاثواب ولا استحقاق وقوله (ولذا فرع) اشارة الى ان الدخول
عندهم نوعان احدهما دخول بالاختيار يعنى بالايجاب والآخر دخول بادخال الله بناء على اعتقادهم بان ادخال
المؤمن المطيع فى الجنة واجب على الله تعالى فالمطيع يدخل بادخال الله ايجابا وغير المكلف يدخل بلا ايجاب
وللاشارة الى هذا فرع فى جواب الصغير (على الايمان والاطاعة) اى على قوله فاو من بلغ بك واطيعك
(ونسب) اى ذلك الصغير (الدخول الى نفسه) حيث قال فادخل الجنة ولم يقل فتدخلنى الجنة الاشارة الى
ان دخوله موجب ايمانه واطاعته (وقس عليه قوله فدخلت النار) اى وقس على قوله فادخل الجنة قوله فى حكاية

واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو
ينافى تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما ﴿ قوله ولو سلم ﴾ اى ولو سلم ان معنى
كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة
الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب
والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادى فيجوز ان
يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجئ تفصيله ﴿ قوله فالمراد بقوله
فادخل الخ ﴾ لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم فى الصغار ﴿ قوله كما يدل
عليه السباق ﴾ من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصى ﴿ قوله ونسب
الدخول الى نفسه الخ ﴾ اى الى نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة
بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله ﴿ قوله وقس عليه قوله فدخلت ﴾

جواب الله تعالى لسؤال العاصى بانى اعلم انك لوكبرت لعصيت فدخلت النار حيث لم يقل فادخلتك النار للاشارة الى ان دخوله النار على هذا التقدير موجب عصيانه ومنوط الى اختياره ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى حكاية جواب الله للعاصى السائل بانه (فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا) ولما اورد بعض الافاضل بان للجبائى ان يقول ان الرب عزوجل يجوز ان يجيب لذلك بان الايجاد والابقاء لا يجبان على حتى ابقيتك الى ان كبرت بل الذى يجب على ان اعطيك العقل والقدرة وارسال الرسل ولو قال الجبائى ذلك لم يكن مبهوتا فان معنى الاصلح الذى يجب على الله عند معتزلة البصرة ماينفع فى الدين ومنهم الجبائى فذلك الجواب يلائم مذهبه فلم يجب به فاوجه تركه فاجاب المحشى عنه ببيان وجه تركه فقال (ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح) اى وجوب فعل ماهو اصلح للعباد فى الدين وخلقه لهم (بمعنى الانفع) يعنى مرادهم بالاصلح بمعنى الانفع واختلفوا ايضا فى معنى انفع فعند ابى هاشم واتباعه بمعنى الانفع ﴿ ٦٦ ﴾ لهم فى الدنيا من الثواب فلا يجب دوامه فى الآخرة عنده واما عند الجبائى والعلاف وعند اكثر المتقدمين منهم فهو انه يجب على الله ان يديمه فى الآخرة مايمكن نفعه بالنسبة الى العباد (وقالوا) اى معتزلة البصرة فى الاستدلال على ذلك (تركه) يعنى انما يجب ذلك على الله لان ترك فعل الاصلح للعباد مع قدرته عليه (بخل اوسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك) كما يجيء بحثه وجوابه فعلى هذا لا يجب على الله (فاوجب) فى مذهبهم اماتة العبد صغيرا لئلا يقع عنه العصيان فحينئذ لا يجوز ان يقول الثانى لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى لان الله تعالى ان يجيب حينئذ بانه لم يجب على ان نخلق ماهو الموافق لعلمى ولا يرد على الله ايضا ممن مات صغيرا انه لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان كبرت لانه لا يجب عليه تعالى ايضا ان يبلغه الى الكبر وان يخلق فيه فعل الطاعة وانما يلزم فى العاصى الكبير على تقرير الشارح اعتبار جانب علم الله يعنى خلقه النفع فيه بعدما علم نفعه له ولذا قال العاصى يارب لما كنت علمت انى افعل العصيان فى حال الكبر وكان الاصلح لى ان تميتنى صغيرا فاذا كان جواب الرب تعالى للصغير بقوله انى كنت اعلم (فالجبائى) اى فعلم ان الجبائى الذى من معتزلة البصرة (اعتبر فى الانفع) اى فى الدنيا والآخرة (جانب علم الله) حتى قال ان الرب تعالى يقول للصغير انى كنت اعلم انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار وانما كان مبهوتا فى جواب الرب تعالى للعاصى الكبير حين قال يارب لم لم تمتنى صغيرا فلا اعصى فلا ادخل النار لان الواجب عليه تعالى كان ان يميته صغيرا حين علم انه يكون عاصيا وكان سبب بهته ايجاب علم الله نفعه

اى دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير اى دخلت دخولا باختياره ﴿قوله ذهبت معتزلة بصرة﴾ المقصود من هذا الكلام دفع ماقيل ان الاشعرى قداطال الكلام على نفسه فى بهت الجبائى اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق اويسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره ٠ وحاصل الدفع ان مقصود الاشعرى ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم فى مادة الصغير والعاصى واماذكره مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان ﴿قوله قالوا تركه بخل اوسفه﴾ لانه ان علم الله تعالى بماهو انفع للعبد فى دينه وتركه بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخل اوجهل ﴿قوله

كما قال المحشى (فاوجب)اى حكم الجبائى بوجوب خلق الله الموافق (ماعلم الله نفعه)اى للعباد (فلزمه مالزمه) اى فلزم بهذا الحكم مالزم من البهت ﴿ ٦٧ ﴾ فانه لو لم يعتبر جانب علم الله تعالى لم يلزم كونه مبهوتا لان له على هذا التقدير ان يقول ان الرب تعالى يجيبه بانه لم يجب على ان نخلق النفع الذى يوافق علمى (وبعضهم لم يعتبر ذلك) اى بعض المعتزلة لم يعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى كما اعتبر الجبائى (وزعم) اى ذلك البعض (ان من علم الله منه الكفر) اى علم فى الازل انه يكون كافرا فيما لا يزال (على تقدير التكليف) اى على تقدير انه يكون مكلفا (يجب) على الله (تعريضه) اى تعريض ذلك العبد (للثواب فلزمه) اى اذا لم يعتبر ذلك البعض جانب علم الله وحكم بانه يجب على الله تعريضه لزم ذلك البعض (ترك الواجب) اى يعترض عليه بان التعريض لو كان واجبا على الله يلزمه ترك الواجب (فيمن مات صغيرا) من اطفال المشركين يعنى لو قالوا لم لم تبقنا الى ان كبرنا فاومنا بك فدخلنا الجنة مثابين يقول الرب انى كنت اعلم منكم انكم لو كبرتم لعصيتم فدخلتم النار ثم انهم لو قالوا لم لم تعرض لنا للثواب مع انه واجب عليك فحينئذ لا جواب ايضا

فاوجب الخ ﴾ اى اوجب الجبائى على الله تعالى ان يعطى العبد ماعلم نفعه فى دينه ﴿قوله فلزمه مالزمه﴾ اى لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معينا وهو السكوت فى مادة العاصى لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه فى حقه ان لا يخلقه اويميته صغيرا اويسلب عنه عقله * قال الفاضل الاسفرائينى فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله فى نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له ﴿اقول﴾ هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ماهو اصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم فى حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الافق للحكمة فان الحكمة تقتضى ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح فى حقه تعالى وقيل ايضا فى دفعه بان الجبائى لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ماذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل فى حق العاصى ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر * قال فى المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد ﴿قوله وبعضهم ﴾ اى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب والدخول فى اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله هو تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ماقالوا لكن يلزمهم ترك الواجب

لانه يلزم ترك والواجب ايضا (وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح على الله فى الدين والدنيا معا) بمعنى الانفع للعبد (لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير) سواء كان انفع للعبد فى الدين اوفى الدنيا اوفيهما جميا ولايكون انفع فى شئ منهما (ولايرد عليهم) اى على معتزلة بغداد (شئ) اى شئ من المذكورات وان كان تعبيرهم بالوجوب باطلا لماسيجئ من ان الحق انه لايجب عليه شئ فمراد المحشى بقوله انه لايرد عليهم شئ ليس ان قولهم حق وليس فيه مفسدة بل مراده انه لايرد عليهم مايرد على معتزلة البصرة ولكن يرد عليهم ان الحسن والقبح شرعيان لاعقليان كما سيجئ ماهو الحق وانما لايرد المذكورات لانهم لم يخصوا الاصلح لآحاد الناس بل يقولون انه ان كان اثابة احد من الناس يورث مصلحة للعامة يكون الواجب عليه تثبيه وان كان عقاب احدمنهم سببا لمصلحة يكون الواجب عليه ان يعاقبه فلايرد بابقاء الاخ الثانى مع علمه تعالى بانه يعصين لجواز ان يكون هذا الحكمة اصلاح الآخر وليحق الحق عنده بانه خلق النار لادخال العاصين ولولم يعص احد لبطل حكمة خلق النار ﴿ قوله ﴾ اى ﴿ ٦٨ ﴾ قول الشارح رحمه الله بعد نقل مباحثة ابى الحسن الاشعرى مع ابى على الجبائى فى مسئلة وجوب الاصلح والزامه وكون الجبائى مبهوتا بعد ترك ابى الحسن مذهب ابى على واشتغاله هو واصحابه فى ابطال مذهبه ان اصحاب ابى الحسن (فسموا اهل السنة والجماعة) ثم اراد المحشى ان يعين اهل السنة فقال (وهم) اى اهل السنة والجماعة فى هذا الزمان

فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه ﴿ فان قيل ﴾ يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبى قط فانه ترك فى حقه ماهو الواجب عليه تعالى ﴿ قلت ﴾ تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات مجنونا (**قوله** بمعنى الاوفق) يعنى مايقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد فى الدنيا اوفى الدين اوفى كليهما اولم يكن فحينئذ لم يرد عليهم شئ مما ذكر كما لايخفى (**قوله** ابى منصور الماتريدى) هو تلميذ ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام الاعظم ابى حنيفة الكوفى رضى الله عنه كذا فى شرح المقاصد (**قوله** كمسئلة التكوين

الذين كانوا على ظاهر اعتقاد النبى عليه السلام وظاهر اعتقاد اصحابه (الاشاعرة) اى الجماعة الذين اتبعوا (وغيرها) اباالحسن الاشعرى وانتسبوا اليه (هذا) اى تسمية كون اصحاب ابى الحسن المسمون بالاشاعرة معروفين باهل السنة (هو المشهور) اى المشهور بين الناس باهل السنة هم اصحاب الاشاعرة لاغيرهم (فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار) فابو الحسن الاشعرى هو على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن بلال بن بردة بن ابى موسى الاشعرى رضى الله عنه وهو صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولد ابوالحسن سنة اثنين ومائتين ومات قبل ثلاثين وثلاثمائة على الاصح (وفى ديار ماوراء النهر اهل السنة هم الماتريدية اصحاب ابى المنصور الماتريدى) وهو تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجرجانى صاحب ابى سليمان الجورجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى قيل تلميذ ابى حنيفة فى الدرجة الرابعة (وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف فى بعض المسائل كمسئلة التكوين) حيث قال الاشعرى انه امر اعتبارى

يعنى لا انه صفة زائدة وقال الماتريدى انه صفة زائدة له تعالى كما سيجئ (وغيرها) اى وفى غير مسئلة التكوين كمسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد مثلا ﴿ قوله ﴾ اى قول المصنف (فقال قال اهل الحق) ثم اراد المحشى ان يذكر الاحتمالات الجائزة فى هذه العبارة فقال (الظاهر ان المقول مجموع مافى الكتاب) اى من الاعتقادات الحقة والمسائل المذكورة وانما كان ظاهرا لانه لاقرينة لتخصيص البعض واذا كان الظاهر كذلك وحمل العبارة عليه ﴿ ٦٩ ﴾ (فالمراد) اى فحينئذ يكون المراد (باهل الحق اهل السنة والجماعة) اى الذين اخبر الرسول عليه السلام بانهم الفرق الناجية سواء كانوا من الصحابة اوممن بعدهم وسواء كانوا من الاشاعرة اومن الماتريدية وحاصله انه يراد بها معناها الاعم لا بمعناها الخاص يعنى لا الاشاعرة فقط او الماتريدية فقط لانه اذا اريد بالمقول مجموع المسائل المذكورة فى هذا الكتاب يقتضى ان يراد به معناها الاعم لان بعض المذكور فيها مقول الاشاعرة وبعضه مقول الماتريدية وقوله (وان خص) اشارة الى جواز حمل العبارة على خلاف الظاهر وهو التخصيص المقول (بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد) اى واذا خص بكون المراد باهل الحق (اهل الحق فى هذه المسئلة) اى فى مسئلة حقائق الاشياء ثابتة (وهم) اى وحينئذ يكون المراد باهل الحق هم الذين (ماعدا السوفسطائية عن آخرهم) اى سلفهم وخلفهم وقوله عن آخرهم صفة مصدر محذوف اى تجاوزا صادرا عن آخرهم وهو عبارة عن الشمول فان التجاوز اذا صدر عن الآخر فقد صدر عن الاول وهذا التوجيه على وجه التحقيق واما التوجيه على طريق قصد المبالغة فهو قوله (ويحتمل ان يراد باهل الحق) اى على تقدير تخصيص المقول بمسئلة حقائق الاشياء ايضا حيث

وغيرها) من مسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ماسيجئ (**قوله** الظاهر ان المقول مجموع مافى الكتاب الخ) اى الظاهر ان يكون مقول القول مجموع مافى الكتاب لان القرينة لاتدل على تخصيص البعض البعض والمراد بمجموع مافى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح ان تكون مقول القول فلايرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون هو ايضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول اى قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفا للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب الخ جملة اسمية وقعت حالا اى قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة فى الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلايكونان مقول القول بل قيدا له ولايلزم شئ مما ذكر * والفاضل الچلى اجاب عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق فى قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة الخ للتأكيد انتهى ولايخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذهو ليس محل التأكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل وليس كذلك فانما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم فى الثلاثة كما سيجئ (**قوله** ويحتمل الخ) اى على تقدير ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم

يراد باهل الحق (فى جميع المسائل) اى فى جميع المسائل الاسلامية والاعتقادية (وهم) اى والحال انهم (اهل السنة) بالمعنى العام وان كان ماعدا السوفسطائية من المعتزلة وغيرهم من غير اهل السنة يقولون بان حقائق الاشياء ثابتة لكن وجودهم واقوالهم عند قول اهل السنة كالعدم وقولهم (وتخصيصهم بالذكر) جواب عن سؤال نشأ من قولهم ان القائلين بهذه المسئلة ليسوا باهل السنة خاصة بل القائلون بها ماعدا السوفسطائية ولم خصهم بالذكر فاجاب بان هذا التخصيص ادعائى للمبالغة وتخصيصهم بالذكر (اعتدادبهم) مبالغة (فكأنهم) اى فكأن اهل الحق الذين يعبرون باهل السنة (هم القائلون) اى القول بهذه المسئلة منحصر بهم ومقصور عليهم مثل قولهم لافتى الا على ولا سيف الا ذو الفقار ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى تعريف لفظ الحق الواقع فى قوله قال اهل الحق (وهو الحكم المطابق) اى الحق يطلق على حكم يطابق الواقع كالصدق يعنى ان الخبر قبل اثباته يحتمل المطابقة (للواقع) وعدم المطابقة له فاذا ثبت له بانه طابق الواقع يطلق عليه انه الخبر الحق والخبر الصدق فحينئذ يكون ﴿ ٧٠ ﴾ قوله المطابق بكسر الباء بمعنى الحكم الذى يطابق الواقع فالمطابق بفتح الباء يكون عبارة عن الواقع فيكون بينه وبين الصدق مترادف وقوله (قد يفتح الباء) بيان لاعتبار الآخر بان يقرأ الباء فى لفظ المطابق بالفتح (رعاية) اى لقصد الرعاية (للاعتبار المطابقة من جانب الواقع) كما اعتبر فى تعريف الصدق من جانب الحكم فحينئذ يكون الفرق بين الحق والصدق اعتباريا فلا يمتاز التعريفان امتيازا حقيقيا كما هو (بحسب) مقصود هذا القائل وقوله (بملاحظة الحيثية) يدفع هذا المحذور يعنى ان مراد القائل الذى يقرأ بفتح الباء ليس لاعتبار المجرد بل بانضمام ملاحظة الحيثية يعنى ان الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له اذ لولا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان مطابقة الحكم للواقع يستلزم مطابقة الواقع له فحينئذ لا يحصل الفرق الحقيقى بينهما واما اذا لوحظ قيد الحيثية التى يدل على جواز ملاحظة لفظ المطابقة اعنى كونهما للمشاركة بين الاثنين يحصل الفرق الحقيقى بان يقال ان الحكم يجوز ان يكون مطابقا بالكسر ومطابقا بالفتح فمن حيث انه مطابق بالكسر يكون صدقا ومن حيث يكون مطابقا بالفتح يكون حقا فبقراءته بالكسر يحصل الفرق بالاستعمال وبقراءته بالفتح يحصل الفرق بالمفهوم (لكن) الاولى هو الاول ههنا لان الثانى (لايلائمه قوله واما الصدق) الخ لانه نص ظاهر على ان مراده بالاول هو الفرق الاستعمالى (وقوله قد يفرق) اى ولايلائم

بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركون لهم فى هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم فى هذه المسئلة ﴿ قوله قد يفتح الباء ﴾ اى يفتح الباء رعاية لكون المعتبر فى الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اى الحكم المطابق للواقع وتحصل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم فى باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ماسيجئ ﴿ قوله لكن لايلائمه قوله الخ ﴾ فان قوله واما الصدق الخ يدل على ان الفرق بين الحق والصدق

ايضا قوله بعده وقد يفرق الخ لانه يدل على حكاية الفرق بحسب المفهوم ولو حمل الاول على الاولى يلزم ان يلغو هذا الكلام ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى بيان الفرق بين الخبر الحق والصدق بحسب الاستعمال بان الاول من الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب واما الصدق (فقد شاع فى الاقوال خاصة) فيطلقان على القول فيقال هو القول الحق كما يقال هو القول الصادق فيجتمعان فيه واما الحق فيطلق على الدين والمذهب والعقيدة فلا يطلق عليها الصدق فحاصله ان يكون فى الاستعمال بينهما عموم وخصوص مطلقا بحسب الصدق ولما كان المستفاد من قوله شاع هو العموم ومن قوله خاصة هو الخصوص وكان اللائق ان يصرف كلا منهما على محمل بحسب الطاقة قال (يشير) اى تعبير الشارح بلفظ شاع وبلفظ خاصة للاشارة (الى ان الصدق قد يطلق على غير القول) بحكم المفهوم ﴿ ٧١ ﴾ المخالف لانه اذا كان اطلاقه فى الاقوال شائعا وكان ذلك الشيوع مختصا باستعماله واطلاقه على القوال فيلزم منه انه قد يطلق على غير القول ايضا لكنه غير شائع فى الاطلاق على غير القول فقوله خاصة يكون قيدا للشيوع فى الاقوال ثم استشهد المحشى على هذا الحمل بانه ليس بمقتضى المفهوم المخالف بل بقول الشيخ عبد القاهر يعنى كانه قال ان حمل قول الشارح على هذا ليس اعتمادا على المفهوم المخالف بل لقول الشيخ (قال فى حواش المطالع يوصف بكل منهما) اى بكل من الحق والصدق (القول المطابق) وجاز ان يقال هذا قول حق كما جاز قوله هذا قول صدق (والعقد المطابق) اى كما جاز ان هذه عقيدة حق يجوز ان يقال هذه عقيدة صدق ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى بيان الفرق الاعتبارى بينهما حيث قال وقد يفرق بينهما بان المطابقة (يعتبر فى الحق من جانب الواقع) ولما قال السيد الشريف فى حواشيه للمطالع ان كون الاعتبارى فى الحق جانب الواقع وفى الصدق جانب الحكم انما هو ليحصل التمييز بينهما لا لوجه آخر اراد المحشى ان يبين ان هذا الاعتبار ليس لمجرد تحصيل التميز بينهما كما مال اليه كلام السيد بل لتحصيل المناسبة بين المعنى اللغوى لكل منهما وبين معناهما المنقولان اليه فقال (اذ المنظور) اى لان بدأ النظر (اولا فى هذا الاعتبار) اى

بحسب الاستعمال وشيوع الصدق فى الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم واما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا فى السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء فى قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق الخ اذ لا قائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل ﴿ قوله يشير ﴾ الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا فى غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع فى الاثبات او النفى يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشى ﴿ قوله اذ المنظور فيه اولا الخ ﴾ تعليل للحكم المطوى اى انما سمى الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا الى آخره يعنى ان الذى ينظر اليه ويلاحظ اولا فى حصول هذا الاعتبار للحكم اعنى كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة

الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى اعنى الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوى الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فى حصوله اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلاثة احدها اللغوى وهو الثبات المنقول عنه والثانى كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التى يوصف بها الحكم بالمواطأة بان يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمنا لاصريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لايتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا اى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع (**قوله** هو الواقع الموصوف بكونه حقا) الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها فى الظهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك اولم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانها موجودة فى الخارج فلا يرد ماقيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها (**قوله** واما المنظور الخ) يعنى انما سمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ فى هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق اعنى الانباء عن الشئ على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه اولا ﴿فان قلت﴾ لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه ثانيا ﴿اجيب﴾ بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم اولا من وصف المنظور فيه ثانيا (**قوله**

فى اعتبار كون الحكم مطابقا بفتح الباء حيث وصف بالحق (هو الواقع الموصوف بكونه) اى بكونه (حقا) اى النظر يتعلق ابتداء فى هذا الاعتبار بالواقع الذى يوصف بكون ذلك الواقع حقا يعنى يقال ان الخبر حق لان الواقع كان حقا وفسر بقوله (اى ثانيا) ليكون اشارة الى ان لفظ الحق اسم فاعل لا انه مصدر والى المناسبة بين المعنى اللغوى المنقول عنه وبين معناه المنقول اليه وفيه ايضا ايماء الى انه من الفاظ المنقولة لا من الفاظ المشتركة ووصفه بقوله (متحققا) للاشارة الى ان معنى الثبوت ههنا بمعنى الثبوت المرادف للتحقق (واما المنظور اولا) اى الذى يتعلق به النظر ابتداء (فى الاعتبارى الثانى) الذى يصح اطلاق لفظ الصدق عليه (فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى

(وهو)

للصدق وهو) اى ذلك المعنى الاصلى له (الانباء عن الشئ على ماهو عليه) اى على الوصف الذى هو فى نفس الامر اوفى الخارج كذلك وان كان الواقع ايضا معتبرا فى هذا الاعتبار لكنه يعتبر ثانيا فحينئذ حصل المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه ثم اشار الى ترجيح هذا الحمل على حمل السيد الشريف فقال (وهذا) اى حمل قوله يعتبر على الاعتبار لوجد المناسبة (اولى مما) اى

وهو الانباء) قال الفاضل المحشى وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذى هو صفة للحكمة والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ماهو على فلاشك فى كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبنى على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشئ على ماهو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف فى حاشية المطول * وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشئ على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل ان يكون مراده مامر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر ومدلول كل ماهو فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبر عنه على ماهو عليه والجواب انه لايلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام فى نفسه الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية * بقى الكلام فى ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة (**قوله** وهذا اولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ماذكره فى الحق على ان التميز المطلق لايكفى وجه التسمية (**قوله** فان مفهوم الخ) دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها

من الحمل الذى (قيل) قائله السيد كما عرفت (يسمى الاعتبار الثانى) اى الاعتبار الذى هو من جانب الحكم (بالصدق تميزا) وعبارة السيد فى حاشية المطالع هكذا وانما سميت بذلك تميزا عن اختها يعنى انما سميت مطابقة الحكم للواقع بالصدق للفرق بينها وبين الحق الذى هو مطابقة الواقع اياه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى التفريع على الاعتبار الاول (ومعنى حقيته مطابقة) الحكم (الواقع اياه) اى اذا اعتبر المطابقة من جانب الواقع فى الحق يكون معنى قولنا ان هذا الحكم حق ان الواقع مطابق اياه ولما ورد على العبارة بانه لايجوز ان يقال ان الحق هو مطابقة الواقع للحكم لان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع فلا يصح تعريف الحق بانه مطابقة الواقع لكونه تعريفا بالمبائن ولا يصح ايضا حملها عليه بهو هو اذ لايجوز ان يقال ان الحق مطابقة الواقع اراد المحشى ان يدفع هذا الايراد بقوله (فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم) يعنى ان هذه العبارة جائزة وانما لم يجز لو كان المطابقة وحدها صفة للحكم وليس كذلك بل الصفة

مجموع قولنا مطابقة الواقع اياه يعنى ان الحكم الحق هو الحكم الذى مطابقة واقعة اياه ثابت له و قوله (الا انه مركب) استدراك من قوله وصف للحكم يعنى تولد ٧٤ من هذا وهم وهو انه اذا كان مطابقة

الواقع الذى هو تركيب اضافى وصفا للحكم يلزم ان يجوز اشتقاق لفظ يصح حمله على الحكم فيقال حكم مطابق فاجاب بانه لكونه مركبا من المضاف والمضاف اليه (فلا يشتق منه) اى من المركب (له) اى الحكم (صفة) اى صفة تحمل عليه بالتواطئ (كذا افاده الشارح فى نظاره) اى من المركبات التى يمتنع تعبير كل واحد من اجزائها بمشتق واحد بل يعبر كل واحد بمشتق مختص به كما فى تعريف الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ وكما فى تعريف العلم بانه حصول صور عند العقل (ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل) يعنى به السيد الشريف قدس سره حيث اطال الكلام فى امثال هذا فى حاشية المطول فى اول فن البيان (حاصله) اى حاصل ذلك الكلام (حمل مثله) اى حمل مثل تعريف الحق بوصف الحكم (على التسامح فى العبارة) وهو (قوله) ذكر شيء واوادة الآخر بلا قرينة فى اللفظ (بناء) اى التسامح مبنى (على ظهور المعنى

وحملها عليها بهو هو * وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم ألا يرى انه يصح ان يقال ان الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل (**قوله** الا انه مركب) جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق (**قوله** كذا افاده الشارح) حيث قال فى شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ * واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التى هى صفة اللفظ * ثم اجاب بانا لا نسلم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى (**قوله** ولبعض الافاضل) اراد به السيد الشريف حيث رد ماقاله الشارح فى شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به ماهو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشتبه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى

فالمعنى) اى المعنى المقصود (ههنا) اى فى تعريف الحق (كون الحكم بحيث يطابقه الواقع) اعلم ان هذا اشارة الى اعتراض وقع فى تعريف الدلالة فى المطول هكذا وهو انه لا يجوز تعريف الدلالة بانها فهم المعنى من اللفظ لان الفهم ان كان بمعنى المصدر من المبنى للفاعل يعنى الفاهمية فهو صفة السامع وان كان من المبنى للمفعول المفهومية صفة المعنى واياما كان فلا يصح حمله على الدلالة وتفسيرها به فالاولى ان يقال الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى واجابه الشارح هناك بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صيغة تحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بر ابط مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى ألا ترى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كانه متصف بالدلالة وهذا مثل قولهم العلم حصول صورة الشيء فى العقل انتهى ماقاله الشارح فى شرح التلخيص وقال السيد الشريف فى حاشيته لا يخفى عليك ان فهم السامع صفة له قائمة به لكنه متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك ثلاثة اشياء الاول الفهم والثانى تعلقه بالمعنى والثالث باللفظ فالاول صفة للسامع والاخيران صفتان للفهم ٧٥ فان اراد هذا المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف

بالتعلقين هو صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد المجموع المركب من الفهم وتعلقيه صفة له فكذلك مع ان المستفاد من عبارة

التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون حملا للتعريف على خلاف ما يتبادر منه وان اراد تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة له فباطل ايضا نعم يفهم من تعلقه صفة له هى كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة هى كونه مفهوما منه المعنى فدعواه ان فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة اللهم الا ان يتأول بان القوم واذ عرفوا الدلالة بما ذكروا لكنهم يتسامحون فى ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل يفهم منه المعنى انتهى تأويل السيد الشريف قدس سره فى صدد الجواب لما اورده الشارح ههنا وقال الفاضل المزبور قبل هذا التأويل وقد اجاب عنه بعض المحققين بان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى وهى الوضع ثم ان هذه الاضافة العارضة لاجل الوضع اعنى الدلالة اذا قيست الى اللفظ كانت مبدأ وصف له وهو كونه بحيث يفهم منه المعنى للعالم بالوضع واذا قيست الى المعنى كانت مبدأ وصف له وهو كونه بحيث ينفهم منه المعنى وكلا الوصفين لازم لتلك الاضافة فكما يجوز تعريفها باللازم الذى هو وصف اللفظ جاز باللازم الذى هو وصف المعنى انتهى ثم رده الشارح بان المفهومية صفة المعنى كما ان الفاهمية صفة للسامع فاذا لم يجز تعريف الدلالة بالفاهمية لم يجز ايضا بالمفهومية ثم قال السيد الشريف والحق ان الدلالة ان كانت نسبة قائمة بمجموع اللفظ والمعنى دل عليه كلام هذا المحقق فالجواب ما ذكره يعنى الشارح كما لا يخفى وان كانت نسبة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى كالابوة القائمة بالاب المتعلقة بالابن

(**قوله** فالمعنى) يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ماحققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع * قال المحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا فى اعتبار المطابقة

كما يدل عليه اشتقاق الدال للفظ واسناد الدلالة اليه فالجواب هو التأويل اى المحل على التسامح انتهى واذا عرفت هذا فقول المحشى الا انه مركب الخ اشارة الى هذا المباحث ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى تعريف الحقيقة المذكورة فى قوله حقائق بان حقيقة ﴿ ٧٦ ﴾ الشئ وماهيته (مابه الشئ هو هو) يعنى الماهية هى المعلوم الذى بمصاحبته يكون الشئ ذلك الشئ مثلا الحيوان الناطق معلوم بمصاحبته يكون الانسان انسانا ولما كان الظاهر من الباء فى قوله قول به ان يكون للسببية والسبب شامل للفاعل توهم نقض على تعريف الماهية واراد المحشى ان يجيب عنه فقال (لا يقال هذا) اى تعريف بقوله الماهية مابه الشئ منقوض طردا لانه (صادق على العلة الفاعلية) ومع هذا انها ليست بماهية وانما يصدق عليها لان العلة الفاعلية يصدق عليها انها سبب لان الفاعل مؤثر وكل مؤثر سبب وقوله (لانا نقول) اشارة الى دفع هذا النقض بمنع الغصرى يعنى نقول فى الجواب عن هذا النقض بانا لا نسلم صدق هذا التعريف عليها وقوله (الفاعل مابه الشئ موجود) فى مقام السند يعنى انما يصدق عليها لو لم يكن فرق بين كون الشئ شيئا (الماهية) بمصاحبته وألصاقه وبين كون الشئ موجودا بسببه وليس كذلك بل الباء فى قوله مابه الشئ فى تعريف الماهية ليست بسببه كما كانت فى تعريف الفاعلية لان معنى مابه الشئ فى تعريف الفاعل ان الشئ

هو الحكم ايضا فى الحقيقة ﴿اقول﴾ ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ماذكر بل المراد ان الذى يلاحظ اولا فى حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما اومؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل ﴿قوله لا يقال هذا صادق﴾ يعنى ان الظاهر ان يكون الباء فى قوله مابه للسببية والضميران للشئ فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الشئ ولاشك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ماعداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز فى المعدومات فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل ﴿ قوله لانا نقول الفاعل مابه الشئ موجود الخ ﴾ اى الفاعل مابسببه الشئ موجود فى الخارج وذلك امابان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعاله استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ماقال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هى الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل فى الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كانه يحصل من الشمس اثر فى مقابلها من الضوء المخصوص وليس هنا ضوء متقرر ثابت فى نفسه يجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ماذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت

يكون بسببه وتأثيره موجودا (لا) اى لا المراد بدائه (مابه الشئ ذلك الشئ) كما هو المراد فى تعريف الماهية وقوله (ذالماهية ليست) الخ بيان لقرينة كون الباء غير سببية يعنى ليس المراد بقوله مابه الشى هو هو فى تعريف الماهية انه بسببه يكون الشئ موجودا لان الماهية قبل وجودها (بجعل جاعل) لانه لا يتصور فى الشى بينه وبين ماهيتها مغايرة حتى جعله جاعل تلك الماهية وانما يتصور بعد وجودها بانه الجاعل يجعله موجودا ومما ينبغى ان يعلم ههنا ان فى كون الماهية مجعولة ثلاثة مذاهب الاول مذهب المتكلمين وهو ان الماهية مركبة كانت ﴿ ٧٧ ﴾ اوبسيطة مجعولة لانها ممكنة وكل ممكن محتاج والثانى مذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وهو ان الماهية سواء كانت مركبة اوبسيطة غير مجعولة والثالث انها ان كانت مركبة فمجعولة والا فغير مجعولة وفى شرح المواقف ان مراد المتكلمين فى قولهم انها بقسميها مجعولة بمعنى انه تجعل متصفة بالوجود لا بمعنى جعل الوجود وجودا ومراد الفلاسفة بقولهم انها ليست بمجعولة بمعنى انها فى حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فيكون النزاع لفظيا واما نفس الماهية من غير نظر الى وجودها ليست بمجعولة بالاتفاق وبعد كونها متصفة بالوجود مجعولة بالاتفاق فعلى هذا ان كان مراد المانع بقوله اذ الماهية ليست بجعل جاعل نفس الماهية فى حد ذاتها فهى غير مجعولة بالاتفاق فيصح سندا للمنع وان كان مراده به انها بعد الوجود فيصح ابطاله من المستدل واليه اشار بقوله (فان قلت الشئ بمعنى الموجود) يعنى ان السند لا يصلح للسندية لان الشئ بمعنى الموجود على ماذهب اليه الاشعرى واذا كان كذلك (فيرد الاشكال) اى النقض المذكور لان السند مبنى على عدم كون الماهية مجعولة قبل وجودها واما بعد وجودها فمجعولة بالاتفاق كما عرفت ثم اراد ان

الماهية فى الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به فى الخارج واما الماهية فهى اثره باعتبار الوجود لا من حيث هى بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشئ الموجود فى الخارج امابنفسه واما باعتبار الوجود ﴿قوله لامابه الشئ الخ﴾ يعنى ليس اثر الفاعل كون الشئ ذلك الشئ بل امانفس الماهية اوالماهية باعتبار الوجود وماكون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لامغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز فى المعدومات فانما هو فى الخارج لا فى انفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض فى انفسها ولا مجال للنزاع فى هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة اوغير مجعولة به اذ لا يعقل صحته على مايشهد به الفطرة السليمة انما النزاع فى كون الماهيات مجعولة اوغير مجعولة بالمعنى الذى مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات اوالماهيات باعتبار الوجود فاندفع ماقال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ماذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشى الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدوانى ﴿قوله فيرد الاشكال﴾ اذ يصير محصل التعريف مابه الموجود موجود وهذا يصدق على العلة

يجيب بمنع صغرى الدليل على الابطال بقوله (قلت بعد التسليم) اى بعد تسليم كون الشئ الذى
فى تعريف الماهية بمعنى الموجود (فرق بين مابه الموجود موجود وبين مابه الموجود ذلك الموجود)
يعنى لانسلم اولا كون الشئ بمعنى الموجود بل يجوز ان يكون بمعنى انه ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
فيكون اعم من الموجود والمعدوم ولو سلم انه بمعنى الموجود لكن لانسلم انه اذا كان ذلك يصدق
على العلة الفاعلية وانما يصدق عليها اذا لم يكن بينهما فرق يعنى بين قولنا فى تعريف الماهية
وبينه فى تعريف الفاعل فان قولنا ما به الشئ فى تعريف الفاعل مابه الموجود موجود يعنى
ان الشئ الذى وجد كان معدوما ثم يؤثر الفاعل فيجعله موجودا بمعنى انه يجعله متصفا بالوجود
واما فى تعريف الماهية فمعناه ان الموجود بعد وجوده ﴿ ٧٨ ﴾ هو ذلك الموجود وحاصله
ان الفاعل سبب للايجاد
والماهية سبب للتميز
بين الموجودات ولايخفى
ان السؤال ههنا بناء على
كون الشئ بمعناه الحقيقى
الذى هو الموجودات
والجواب على كونه بمعناه
المجازى الاعم من الموجودا
والمعدوم (والفاعل انما
هو الاول) اى بمعنى مابه
الموجود يكون موجود
لانه بمعنى مابه الموجود
اذلايتصور فيه على هذا
المعنى توسط تأثير المؤثر
لانه عينه ومما ينبغى ان يعلم ان معنى كون الفاعل مابه الشئ موجود بمعنى مابسببه الشئ موجود (من)
فى الخارج وذلك بوجهين احدهما ما ذهب اليه الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة
وهو ان اثر الفاعل نفس ذلك الشئ والوجود مستتبع له كاستتباع الضوء للشمس فان الشمس وضوءها متحدان
فى كونهما اثر الفاعل ومختلفان فى اعتبار العقل فيقال الشمس مضيئة وثانيهما ماذهب اليه المشائيون وغيرهم
القائلون بان الماهيات ليست مجعولة وهو ان اثر الفاعل وجود تلك الماهية لانفسها من غير اعتبار الوجود
فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشئ الموجود فى الخارج اما بنفسه اوباعتبار الوجود فالاول مذهب الاشراقيين
والثانى مذهب المشائيين ثم شرع المحشى فى توجيه مرجع الضميرين فى قوله هو هو فقال (وبه يظهر
ان الضميرين) اى بيان الفرق المذكور فى قوله مابه الشئ هو هو وبين توجيهه فى تعريف الماهية وبينه فى تعريف

الفاعلية (**قوله** قلت بعد التسليم الخ) يعنى لانسلم اولا ان الشئ ههنا
بمعنى الموجود بل بمعنى مايصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلما باعتبار
ان الاصل فى التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان
مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين مابه الموجود موجود فانه الفاعل
وبين مابه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذى
بسببه الشئ الموجود متصف بالوجود وماذلك الا الفاعل ومعنى الثانى
الامر الذى بسببه الشئ الموجود هو ذلك الشئ الموجود الممتاز عن جميع
ماعداه وماذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل فى كون هذا الموجود الممتاز
هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما فى نفسه او فى اتصافه بالوجود على ماحقق
﴿ فان قيل ﴾ لامغايرة بين الشئ وماهيته حتى يتصور بينهما سببية ﴿ قلت ﴾ هذا
من ضيق العبارة والمقصود انه لايحتاج الشئ فى كونه ذلك الشئ الى غيرها
وهذا كما قالوا الجوهر مايقوم بنفسه اذ لامغايرة بين الشئ ونفسه حتى
يتصور القيام بينهما (**قوله** وبه يظهر) اى بما ذكرنا فى بيان الفرق

الفاعل يظهر ان الضميرين اللذين احدهما مبتدأ والآخرى خبر (للشئ) اى راجعان الى الشئ
المذكور الا ان احدهما راجع الى الشئ والآخر الى الموصول كما هو المتبادر من التغاير اللازم بين
المبتدأ والخبر وانما قال وبه يظهر على وجه القصر لانه لولم يذكر الفرق المذكور يكون مقتضى
التركيب ان يرجع احد الضميرين الى الشئ والآخر الى الموصول فان الباء السببية يقتضى مغايرة
السبب للمسبب فيتبادر من هذا ان يكون احد الضمير للسبب الذى هو الموصول والآخر للمسبب
لكن لما ورد السؤال بناء على الاتحاد فاجاب عنه ببيان الفرق الاعتبارى لاببيان الفرق اللفظى
ظهر ان المراد دفع الاعتراض بوجود الفرق المذكور مع ابقاء ارجاع كلا الضميرين الى مرجع واحد
بلا ارتكاب تفكيك الضميرين ولو لم يجب عنه ببيان الفرق لظهر تفكيكهما بناء على ما ذكرتم
شرع فى نقل توجيه آخر اعنى الذى لا يحتاج الى اعتبار الفرق فقال (وقد يجعل احدهما) اى
ويجوز ان يجعل احد الضميرين يعنى الضمير الثانى (للموصول) اى راجعا اليه وان يجعل الضمير
الاول راجعا الى الشئ ﴿ ٧٩ ﴾ فيكون معناه ان الماهية شئ بسببه يكون الشئ ذلك
الشئ الاول وانما حمل
اضافة قوله احدهما الى
العهد حيث يراد به الاحد
المعين الذى هو الثانى
بالقرينة العقلية لان الثانى
الذى يكون عبارة عن
الموصول الذى هو عبارة
عن الماهية هو المحمول على
الضمير الاول الذى هو
عبارة عن الشئ الموجود
فانه اذا قيل ان ماهية الانسان مابه الانسان هو هو يراد به ان ماهية الانسان التى هى عبارة عن الحيوان الناطق
هى شئ بسببه يكون الانسان حيوانا ناطقا ولو عكس وحمل الاضافة على العهد الذهنى واجيز ارجاع الاول الى
الموصول وارجاع الثانى الى الشئ كان المعنى ان الحيوان الناطق مابه يكون الحيوان الناطق انسانا وهذا ركيك
فى المعنى وايضا لو كان بالعكس لزم تقديم الخبر على المبتدأ وهو غير جائز اذا كانا معرفتين (فلا يتوهم الاشكال بالفاعل)
اى واذا جعل كذلك فلا يقع التوهم الذى هو منشأ السؤال ولا يحتاج ايضا الفرق المذكور فانه حينئذ يحصل
الفرق بين الماهية والعلة الفاعلية فان محصل تعريف الماهية ان يتحد الموجود بماهيته بخلاف العلة الفاعلية لان
محصله ان يكون الموجود موجودا به لا انه متحد بها فان المؤثر غير الاثر وقوله (لكن ينتقض حينئذ ظاهر
التعريف) بمنزلة الاستثناء من قوله فلا يتوهم يعنى لايتوهم اشكال الا اشكال انتقاض ظاهر التعريف
(بالعرضى) فانه حينئذ يدخل العرضى فى تعريف الماهية (اذ الضاحك) اى مثلا ان الضاحك الذى
هو كلى عرضى للانسان يصدق عليه تعريف الماهية بان يقال ان الضاحك (مابه الانسان ضاحك)

من ان الماهية مابه الشئ ذلك الشئ (**قوله** قد يجعل احدهما) اى الثانى
اذ لاصحة لرجوع الاول لان الضمير الثانى محمول على الاول والمحمول
هى الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الامر بمعنى انه
لايحتاج فى ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف
الى ماقالوا فى تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بانه لايعلل ثبوته للذات (**قوله**
فلا يتوهم الاشكال الخ) اذ الفاعل ليس الامر الذى بسببه المعلول
ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطأة بينهما (**قوله** لكن ينتقض ظاهر التعريف
بالعرضى) انما قال الظاهر التعريف لان مآل التعريف على مابيناه هو
ان لايحتاج فى كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضى ليس كذلك

ومع هذا لايطلق عليه الماهية وانما قال ظاهر التعريف لانه لاينتقض به مآله وباطنه فان مآله ان الماهية مختصة بالذاتيات فيكون معنى التعريف ان مابه الشئ يكون هو تلك الماهية بلا احتياج الى شئ آخر فحينئذ لايدخل فيه العرضى فانه يعرض على تلك الماهية ويثبت لها بواسطة عروض معنى آخر مثلا ان الضاحك يصدق عليه انه شئ بسببه الانسان يكون ضاحكا بواسطة عروض التعجب له واما ظاهر التعريف فلكونه اعم من ان يحتاج الى شئ وان لايحتاج اليه ينتقض بالعرضى فانه حينئذ يدخل فيه واعلم ان هذا الجواب والتوجيه بناء على حمل قوله هو هو على الاتحاد فى الذات يعنى سواء اتحد فى المفهوم ايضا بان يكون مرادفا كالبشر بالنسبة الى الانسان ﴿ ٨٠ ﴾ اولم يتحد كالضاحك بالنسبة اليه واما حمله على الاتحاد فى المفهوم كاتحاده فى الذات وان كان وجها واقعا لهذا الانتقاض لكنه ليس بمرضى فى مقام التعريف فاراد المحشى ان يشير اليه فقال (وجعل هو هو) اى حمل قوله هو هو على هذا المعنى وجعله (بمعنى الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلايرتكب) اى هذا الجعل خلاف ما يتبادر من المفهوم من تعبير هو هو فان هذا التعبير مختص بالاتحاد فى الذات سواء اتحد فى المفهوم اولا واما منشأ ذلك الجعل فهو ان قوله هو هو علم للاتحاد فى الذات ومستعمل فيه لكنه لما جيء ههنا بالباء السببية المقتضية للمغايرة توهم مغايرة ما فيما بينهما قبل صدق هذا (من) التعريف حتى يحصل الاتحاد به فحينئذ لايرد الانتقاض بالعلة الفاعلية لانه غير متحد به فى الذات ولا بالعرضى فانه غير متحد به فى المفهوم فرد المحشى هذا الجعل بانه خلاف المتبادر لان المتبادر منه هو الاتحاد فى الصدق وعليه الاصطلاح فانه يقال زيد هو هو ويراد به ان زيدا متحد بزيد ولا يتبادر منه ان زيدا متحد بالانسان الصادق عليه وحمل التعريف على خلاف المتبادر والاصطلاح انما يجوز ويليق اذا لم يظهر له وجه صحيح وههنا بخلافه لانه لايجوز (مع ظهور الوجه الصحيح) وهو ان يكون الباء للسببية والضميران راجعان للشئ وهو وجه ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض

فان الماهية فى اتصافها به سواء كان لازما اومفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضى يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية اوغيرها مثلا الانسان فى كونه ضاحكا يحتاج الى ماهو منشأ كونه ضاحكا اعنى التعجب لكن بقى الانتقاض بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان فى كونه ناطقا لايحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشئ امابالغير فظاهر وامابنفس الذات فلتقدمه عليها فما قاله الفاضل الچلپى من اندفاع النقض بالذاتى والعرضى باطنا سهو ولعل المحشى انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضى كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فدخول الذاتى فى تعريفها لايضر بالمقصود ويؤيد ماقلنا ماذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم فى ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشئ لنفسه كالكل للكلى بخلاف الذاتيات فانه لااشتباه بين الكل والجزء فتدبر (قوله وجعل هو هو الخ) رد لما قيل ان هو هو علم فى الاتحاد والباء فى به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد فى المفهوم فالمعنى مابه يتحد الشئ فى المفهوم فلايصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضى لانه غير متحد به فى المفهوم * ووجه الرد ان المفهوم المتبادر

المذكور وقوله (هذا) امامفعول اى خذ هذا اوفاعل اى مضى هذا وفيه اشارة الى اختياره هذا الوجه وانتخابه عن الوجوه الباقية (فلو قيل) اى لو قيل (فى التعريف) الماهية بناء على ارجاع الضميرين الى الشئ كما هو الوجه الظاهر (مابه الشئ هو) اى بحذف احدى ﴿ ٨١ ﴾ الضميرين وبالاكتفاء بواحد منه (لكان) اى تعريف الماهية (اخصر) اى من ذكر الضميرين لان غاية مالزم ههنا ثلاثة اشياء الاول السبب للاتحاد والثانى الشئ المتحد والثالث الشئ المتحد به فالاول معبر عنه بقوله مابه والثانى بقوله الشئ والثالث بقوله هو فحينئذ لايحتاج الكلام الى الضمير الثانى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان تعريف الماهية انه على هذا يصدق على الحيوان الناطق فلا يصدق على مثل الضاحك والكاتب (مما يمكن تصور الانسان بدونه) ولما كان الظاهر من هذا الكلام ان العرضى هو الذى يمكن تصور الانسان بدونه سواء كان بالذاتى او بوجه ما والاعم منهما وكان على تقدير حمله على التصور بوجه او على الاعم ان العرضى ما يمكن التصور بدونه دخل ﴿ ٦ — سيالكوتى — ل ﴾ فى تعريف العرضى ما لا يكون عرضيا فان الذاتى ايضا ما يمكن التصور بدونه بوجه ما فاحتاج الى قيد يكون مخرجا لما يكون ذاتيا لا عرضيا وفسره المحشى بقوله (اى بالكنه) اى العرضى ما يمكن تصور الشئ بدونه وهو تصوره بالكنه (واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى

من هو هو الاتحاد فى الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطأة اعنى حمل هو هو اتحاد المتغايرين فى الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذى وجب الاحتراز عنه فى التعريفات فلايرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضميران للشئ ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية الحد اذ يصدق عليه انه مابه يتحد الحد مع انه ليس كذلك (قوله هذا) اى خذ هذا اوهذا كما ذكرنا (قوله لكان اخصر) لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم (قوله اى بالكنه) اى المقصود منه دفع مايرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا داخلة فى العوارض فانه يمكن تصور الشئ بدونها بان يتصور بالوجه لابالكنه * وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ماذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور الشئ بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشئ بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال * قال الفاضل المحشى لايخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغى ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى الاجزاء داخلة فيها ﴿اقول﴾ مقصود الشارح من قوله بخلاف الخ بيان مغايرة الماهية بعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلى فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله مابه السببية التامة ولذا ذكر فى جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشئ مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها (قوله واما تصوره بالوجه الخ) بيان لسبب تقسير التصور بالتصور بالكنه

ايضا) وفى هذا اشارة الى باعث التفسير يعنى ان المراد بامكان التصور بدونه هو امكان التصور بالكنه لانه لو لم يكن المراد به بالكنه يكون المراد به اما التصور مطلقا او التصور بوجه ما فقط ولو كان المراد به احدهما يكون معناه العرضى مايمكن التصور بدونه بوجه او مطلقا اى سواء كان بالكنه او بوجه ما وهذا بعينه يصدق على الذاتى فان الناطق مثلا يصدق عليه انه يمكن تصور الانسان بدونه بوجه ما واما اذا قيد بالكنه فلا يصدق على الذاتى انه يمكن تصوره بدونه بالكنه بل يصدق هذا على العرضى فقط وقوله (قيل عليه) سؤال نشأ من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه يعنى انه (يستفاد منه) اى من قوله مما يمكن ان العرضى مايمكن تصوره بدونه ولما كان تعريف العرضى وجوديا يستفاد منه (ان الذاتى مالا يمكن تصور الشئ بدونه) فان الذاتى مقابل للعرضى بطريق تقابل العدم والملكة فيكون مثله ان الذاتى عدم ﴿ ٨٢ ﴾ مايمكن تصوره بدونه عما من شانه انه يمكن تصوره (فيرد عليه) اى فحينئذ يرد على التعريف بعد هذه الاستفادة (اللوازم البينة بالمعنى الاخص) وهو اللازم الذى يلزم من تصور الملزوم تصوره كالانقسام بالمتساويين فانه لازم للزوجية فيلزم من تصور الزوجية فقط تصوره ولا يحتاج الى تصور الانقسام بالمتساويين فحينئذ يصدق عليه انه مالا يمكن تصوره اى تصور الزوجية بدونه اى بدون الانقسام بالمتساويين مع انه من العرضى فلا يكون تعريف الذاتى مانعا ولا تعريف العرضى جامعا (وجوابه) اى جواب هذا النقض عن جانب المعرف (بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف) يعنى لا نسلم (المستفاد) اولا ان المستفاد من تعريف العرضى هذا استفادة بطريق التعريف وبشروطه التى هى ان يكون مانعا وجامعا لم لا يجوز ان يكون مستفادا بطريق كونه عرضا عاما شاملا للذاتى والعرضى كما كان التنفس شاملا للانسان وغيره من الفرس والبقر بحيث لا يختص بحقيقة واحدة وكذلك يجوز ان يكون المستفاد اعنى مالا يمكن تصوره بدونه عرضا عاما كما يكون شاملا للذاتى يكون شاملا للعرضى الذى منه اللوازم البينة بالمعنى الاخص ولو سلم انه يستفاد منه بطريق التعريف بان يراعى فيه الشروط المعتبرة فيه لكن لا نسلم عدم الفرق بين استلزام التعريف للمعرف وبين استلزام الملزوم

يعنى لو لم يفسر به لدخل الذاتى بالمعنى الاعم فى العوارض لانه مما يمكن تصور الشئ بدونه بالوجه ﴿ **قوله** ايضا ﴾ اى كما يمكن تصوره بدون العرضى (**قوله** قيل عليه يستفاد الخ) يعنى يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضى مايمكن تصور الشئ بدونه والذاتى بخلافه اعنى مالا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعنى مايمتنع انفكاكها عن الشئ ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشئ بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتى منعا وكذلك ينتقض تعريف العرضى بها جمعا فاختيار الاستفادة فى توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفى ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضى اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تأمل ﴿ **قوله** وجوابه الخ ﴾ يعنى لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضى لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان تكون حكم الذاتى بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف اى بحيث تصلح ان تكون معرفا للذاتى مساويا له لم لا يجوز ان يكون

الازم اذ يجوز ان يوجد الفرق بينهما وهو (ان المستلزم) اى فى اللزوم بالمعنى الاخص (لتصور اللازم انما هو) اى الاستلزام المذكور فيه (تصور ﴿ ٨٣ ﴾ الملزوم بطريق الاخطار) اى بطريق القصد والملاحظة لا بطريق الخطور الذى هو المراد فى تعريف الذاتى (على مانص عليه) اى السيد الشريف (فى حواشى المطالع) يعنى انه نص على هذا الفرق حكاية جواب الامام فى دفع الاعتراض الذى اورده الامام على نفسه لانه لما زعم اللازم القريب للماهية لازم بين بالمعنى الاخص ورد عليه اعتراض بانه حينئذ يقتضى ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه حتى تحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة فاجابه بانه لا يقتضى الانتقال بجواز ان يتصور الملزوم بطريق الاخطار وفسره صاحب المطالع بالتصور التفصيلى والسيد الشريف بانه اذا تصور الملزوم وكان ملزوما بالقصد حال كونه سببا للاخطار بالبال يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب فلا يلزم من هذا انتقال الذهن فى كل ملزوم الى لازمه انتهى (فامكن تصوره) اى تصور الملزوم (بدونه) اى بدون لازمه (فى الجملة) اى عند عدم القصد الى التفصيل فيصدق

المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كان ماذكره اعنى مايمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضى يدل عليه من التبعيضية فى قوله فانه من العوارض ويؤيده ماقال فى شرح المطالع للذاتى خواص ثلاث الاولى ان يمتنع دفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصورت الذاتى وتصورت معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهماليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول فى الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى انه لا يمكن تصور ذلك الشئ بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشئ الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم فى الجملة وهو مااذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا مابلغ حتى يحصل اللوازم باسرها فى الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتى عليها ﴿ فان قيل ﴾ قد صرح السيد الشريف فى حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتى اعنى مالا يمكن تصوره بدونه مما لابد فيه من تصور الذاتى والماهية بطريق الاخطار ولا يكفى فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها ﴿ قلت ﴾ المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتى لها ضرورة انه تصديق لابد فيه من تصور طرفيه بالذات لا استلزام تصورها تصوره يرشدك اليه عبارته ﴿ **قوله** على مانص عليه فى حواشى المطالع ﴾ قال السيد الشريف قدس سره فى بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلى فربما يطرأ عن الذهن مايوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم

تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفى هذا المقام بحث نص عليه فى حواشى المطالع فليرجع اليه ﴿**قوله** وايضا زمان تصور اللازم﴾ جواب ثان عن الايراد المذكور يعنى ان معنى قولنا الذاتى مالا يمكن تصور الشئ بدونه انه لا يمكن تصور الشئ بالكنه فى زمان لا يكون الذاتى متصورا فى ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشئ بالكنه لا يكون الا تصور ذاتياته فيكون تصور الشئ عين تصور ذاتياته فلابد ان يكونا فى زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه فى زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين فى زمان واحد واذا كان زمانا تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه فى زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتى باللوازم المذكورة *نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والالما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل مايلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف مايلزم من تصوره تصور شئ آخر مع ان المبادى معدات للمطالب ﴿فان قيل﴾ فامعنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم ﴿قلت﴾ معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل * ولقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس فى زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال فى تصور الذاتى كذلك ايضا تأمل * والاولى فى الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضى امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد فى عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادى معدات فان المعدات الحقيقية هى الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادى معدات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف فى حواشى شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما فيرد عليه نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج فى قوله ولقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذى اعتبره

عليه تعريف العرضى (بخلاف الذاتى) فانه لكونه بالخطور لا ينفك عن اللازم فلا يمكن تصوره بدونه بل لا يمكنه عدم الاخطار ثم شرع فى بيان فرق آخر فقال (وايضا) يعنى كما وقع الفرق بينهما بما ذكرنا يقع ايضا بوجه آخر وهو (زمان تصور اللازم) اى فى اللازم البين (غير زمان تصور الملزوم) فان تصور الملزوم مقدم على زمان تصور اللازم (فانفك اللازم) اى فجاز انفكاك تصور اللازم (فى هذا الزمان) اى فى زمان يتصور فيه الملزوم ولم يتصور فيه اللازم بعد (بخلاف الذاتى) فانه لا ينفك تصوره بل يمتنع تصور الشئ بدون تصور ماهيته فانه عينه

فى اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فى بحث الاضافة ومنع تغاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم فى جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة فى مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها او لا يتواقف شئ منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا لبطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر فى العلة والمعلول او بين معلولى علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشى المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه الثانى لا يجرى فى الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفى المتضايفين مبنى على عدم التدبر فى توجيه المنع المذكور ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ماذكره بقوله والاولى الخ وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور ايضا غير ممكن وفى اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئى فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول ﴿**قوله** وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام﴾ يعنى هذا القدر من الانفكاك اعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا فى الفرق بين الذاتى واللازم واما فى قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى

(وهذا القدر) اى هذا القدر من الانفكاك وهو انفكاك زمان تصور الملزوم عن زمان تصور اللازم (كاف فى هذا المقام) اى فى مقام دفع النقض عن تعريف الذاتى باللوازم البينة وانما قال فى هذا المقام لانه لا يكفى هذا القدر فى تقسيم العرضى بانه اما لازم او مفارق فان شان اللزوم امتناع انفكاك زمان اللازم والملزوم ولو جاز انفكاكهما لم يوجد اللزوم فحينئذ ينبغى ان يراد بالانفكاك ههنا امتداد زما يستعقب زمان تصور اللازم بزمان تصور الملزوم ولا ينفصل احدهما عن الآخر وهذا لا ينافى امتناع الانفكاك بين الزمانين فانه انما ينفك اذا حصل الزمان ثم انقطع ثم حصل الزمان الثانى وهذا ينافى اللزوم وهو المراد بالمفارق

(وقيل ايضا) وهذا معطوف على قيل الاول يعنى اعترض على قوله ممايمكن تصوره بدونه بوجه آخر كما اعترض عليه بالوجه الاول وهوانه (ان اريد) اى ان اريد بالاحكام المذكور فى يمكن (بالامكان الخاص) اى الذى هو سلب الضرورة عن طرفيه يعنى طرف الوجود والعدم (يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضى) فانه حينئذ يكون معناه ممايجوز تصوره بدونه ومما لايجوز تصوره بدونه بالكنه فالاول هو العرضى والثانى هو الذاتى فحينئذ يصدق تعريف العرضى على الذاتى ويفيد جواز تصور الكنه بالعرضى (وهو باطل) لان افادة العرضى بالكنه محال (وان اريد) اى بالامكان المذكور (الامكان العام) اى الذى هو سلب الضرورة عن احد الجانبين (فهو حاصل فى الذاتى ايضا) لان معنى لايمكن التصور بدونه ان تصوره ممتنع فانه لما سلب الضرورة عن جانب الوجود كان عدمه ضروريا وضرورة العدم هو الامتناع وكذا معنى قوله مايمكن فى تعريف العرضى انه يجب ﴿ ٨٦ ﴾ تصوره بدونه وكل من الامتناع والواجب

يصدق عليه الامكان العام الغير المقيد باحد الجانبين فسواء كان معنى الامكان هو الواجب او الممتنع يصح ان يطلق عليه انه يمكن فقوله يمكن حينئذ يطلق على الذاتى كما يطلق على العرضى وهذا معنى قوله فهو حاصل فى الذاتى ايضا فلا معنى لنفيه فى تعريف الذاتى بانه مالا يمكن فحاصل معنى تعريف العرضى مايجوز تصوره بالذاتى ويمتنع تصوره بالعرضى وحاصل

الانفصال وعدم الاستعقاب ففى هذا اشارة الى دفع مايتوهم ان القول بالانفكاك هدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان تأمل ﴿ **قوله** وقيل ايضا الخ ﴾ اعتراض ثان على قوله ممايمكن الخ يعنى ان اريد بالامكان فى قوله ممايمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعنى سلب الضرورة عن جانبى الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشئ بالعرضى وهو محال اذ العارض لايفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عرضا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لابدونه اعنى به ليسا ضروريين فيكون تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لابدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد الامكان العام اعنى سلب الضرورة عن احد الجانبين وهذا المعنى حاصل فى الذاتى ايضا اذ كما يصدق على العرضى ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك

معنى تعريف الذاتى مايمتنع بالعرضى ويجوز تصوره بالذاتى فمآل التعريفين واحد * واعلم انه (يصدق) قد حصل من التعريفين اربعة مفهوم الاول وجود التصور بالذاتى والثانى فى عدم التصور به والثالث وجود التصور بالعرضى والرابع عدم التصور به فوجود التصور بالذاتى ليس بضرورى وعدم التصور به ممتنع ووجود التصور بالعرضى ممتنع ايضا وعدم التصور به ليس بضرورى فمنطوق قوله مالا يمكن التصور بغيره هو التصور بالعرضى فهو ممتنع ومفهومه هو التصور الذاتى وهو جائز ومنطوق قوله مايمكن التصور بغيره هو التصور بالذاتى بعينه وهو جائز ومفهومه هو التصور بالعرضى وهو ممتنع ثم ان هذا الاعتراض وارد على التعريفين ونقض بالترديد يعنى انه ان اريد بالامكان الذى فى قوله مايمكن فى تعريف العرضى الامكان الخاص فالتعريف الاول باطل لانه يستلزم تصور الكنه بالعرضى وهو محال وان اريد به الامكان العام فالتعريف الثانى باطل بالنسبة الى المستفاد منه

وهو مالا يمكن لان نفى الامكان الذى اريد ههنا وهو الامكان العام لايصح (وجوابه) اى جواب هذا النقض المراد (اختيار الاول) اى اختيار كونه الامكان الخاص (ومنع الملازمة) اى منع لزوم تصور الكنه بالعرضى على تقدير ارادة الامكان الخاص فان معناه المنطوق على هذا التقدير انه يجوز تصوره بغير العرضى ومفهومه المخالف مايجوز تصوره بالعرضى ومنطوق قوله مالا يمكن تصوره بغيره انه مالايجوز تصوره بغير الذاتى ومفهومه المخالف مايجب تصوره بالذاتى فان نفى الامكان الخاص من جانب العدم وهو عدم التصور بالذاتى يستلزم وجود الامكان العام يعنى وجوب الوجود ومعنى قوله ومنع ﴿ ٨٧ ﴾ الملازمة انا لانسلم ان اللازم منه تصور الكنه بالعرضى

(اذ اللازم) اى لان اللازم منه (تصور الكنه مع العرضى) اى ليس اللازم منه تصور الكنه بالعرضى الصرف بل اللازم منه تصور الكنه المخلوط مع العرضى كما فى الرسم الناقص (لا به) اى لايلزم منه التصور بالعرضى المحض لان مقابل قوله بدونه هو قولنا به ألا يرى انا اذ قلنا جاءنى زيد بدون عمرو ينفهم منه ان مقابلة جاءنى زيد مع عمرو لا بعمرو وهذا على تقدير عدم تسليم الملازمة

يصدق على الذاتى ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشئ من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع ﴿ **قوله** وجوابه الخ ﴾ يعنى انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشئ بالعرضى بان يكون هو سببا لحصوله الذى هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضى بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين فى قولنا ممايمكن الخ تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لابدونه يعنى معه لا به اذ المقابل بقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضى وتصوره معه ليسا بضروريين ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشئ بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة ﴿ اقول ﴾ وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء فى قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم فى قوله ولو سلم ﴿ **قوله** يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد ﴾ يعنى ان الامكان فى قوله ممايمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضى وبه ليسا ضروريين يلزم ماذكر

(ولو سلم) وهذا على تقدير التسليم اى ولو سلم انه اذا اريد به الامكان الخاص واريد بالباء الباء السببية لزم تصورا لكنه بالعرضى بمعنى العرضى المحض لا المخلوط لكن لانسلم بطلانه وانما يقع بطلانه لو اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد يعنى بدونه وهذا ليس بلازم ههنا ولم لايجوز ان (يعتبر الامكان) اى الامكان الخاص الذى هو المراد (بالنسبة الى المقيد اعنى تصور الانسان بدونه) اى بدون العرض فحينئذ يكون معناه ممايجوز تصور الانسان بالذاتى الذى هو غير العرضى ويجوز ايضا عدم تصور الانسان بالذاتى الذى هو غير العرضى فيعتبر الامكان بالنسبة الى تصور الكنه بالذاتى (لا بالنسبة الى القيد اعنى كون تصوره بدونه) اى كون التصور الانسان بدون العرضى فحينئذ لايلزم منه جواز تصوره الذاتى

بدون الذاتى ولا جواز تصوره بالعرضى (وانتفاء المقيد) يعنى عدم حضور الانسان (قديكون لعدم التصور) اى التصور المقيد كما انه قد يكون لعدم القيد مع وجود المقيد ونظيره نحو الانسان الرومى الابيض ممكن فمعناه ان وجود الرومى ﴿ ٨٨ ﴾ الابيض وعدم الرومى الغير الابيض ممكن لان الامكان معتبر بالنسبة الى الرومى لا بالنسبة الى قيده الذى هو الابيض حتى ينفهم ان الرومى الغير الابيض جائز وكذا قولنا تصور الانسان بدون العرضى وعدم تصور تصور الانسان بدن العرضى جائز ممكن يكون معناه ان وجود تصور الانسان بدون العرضى وعدم تصوره بدون العرضى جائز لان وجود كون تصور الانسان بدون العرضى ووجود كون تصوره بالعرضى جائز حتى يلزم منه ماذكره المتعرض (على ان تصور الكنه) اى مع ان تصور الكنه (بالعرضى غير ممتنع) بل هو جائز عند المحققين بان يحمل الكنه بالعرض اى بواسطة العرض فحينئذ يجوز تصور الكنه بالعرض ويمكن ذلك بالامكان الخاص فيندفع السؤال بالنسبة الى القيد ايضا (وان لم يطرد) اى (نسبة) وان لم يكن واقعا وثابتا فى فرد خارج لكنه ليس بمحال وهذه العلاوة منع لقوله وهو باطل يعنى لا نسلم ان تصور الذاتى بالعرضى مطلقا باطل لان نفس تصور الكنه بالعرضى وان لم يكن واقعا وشاملا لبعض

من جواز التصور بالكنه بالعرضى واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضى ممكن يعنى ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ماذكر * نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومى الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومى لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومى لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذى يكون بدون العرضى لا كيفية نسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومى الابيض بان لا يوجدا اصلا حينئذ لا بان يوجدا ولا يوجد وصفهما فتأمل انتهى كلامه * وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التى يكون تصور الشئ الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض ﴿ اقول ﴾ ويستفاد منه ان الذاتى الامر الذى يكون تصور الشئ بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق اعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتى فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشئ الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا هو الجواب الثانى الذى اشار اليه فيما نقل عنه (قوله على ان تصور الكنه الخ) اى على انا لو سلمنا ان مقابل قولنا بدونه به وان الامكان كيفية للنسبة فنقول ان تصور الشئ بالكنه بالعرضى بان يكون العرضى سببا لحصول غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضى نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمباينين

الافراد لكنه يجوز عقلا على مانقل من المحققين (ويمكن اختيار الثانى) اى اختيار الامكان العام ومنع حصوله فى الذاتى (بان يراد) بالامكان اى المذكور فى تعريف العرضى صريحا مثبتا وفى تعريف الذاتى مستفادا منفيا (الامكان العام المقيد بجانب الوجود) بمعنى ان وجوده ضرورى وعدمه ليس بضرورى فيكون بمعنى الواجب الذى لا يمتنع عدمه ولما كان قوله من جانب الوجود محتملا لان يقيد بسلب الضرورة ولان يقيد بالضرورة كما فى الواجب اراد المحشى ان يبينه بقوله (اى ليس عدمه ضروريا) اى ليس المراد بقولنا المقيد بجانب الوجود بمعنى ان عدمه ضرورى فقط بل بمعنى ان وجوده ضرورى فيكون معنى قوله ما يمكن تصور الكنه بدون العرضى وليس هذا هو الامكان الذى ينفى فى الذاتى لانه اذا كان المراد فى العرضى هو بمعنى الواجب اى وجوده ضرورى كان المراد بالمنفى ما كان ﴿ ٨٩ ﴾ عدمه ليس بضرورى والحاصل ان الامكان فى العرضى بمعنى ما يكون وجود التصور فيه ضروريا وعدمه ليس بضرورى وفى الذاتى قبل المنفى ماليس عدمه بضرورى وبعده ما يكون عدمه ضروريا يعنى ممتنعا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان اصطلاح آخر ونقله بعدما اورد الاصطلاح المشهور بناء على ماقال السيد السند قدس سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية فى شرح التجريد من قوله وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية وقال الشارح ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة (وباعتبار تشخصه هوية) ومع قطع النظر عنهما ماهية ولما كان المفهوم من هذا التقسيم ان الهوية هى الماهية التى تكون معروضة للتشخص يعنى محلا له وكان هذا المعنى غير مشهور اراد المحشى ان يبين ماهو المشهور فقال (المشهور) اى الذى اشتهر بين القوم فى معنى الهوية (ان الهوية نفس التشخص) ثم اشار الى غير المشهور بقوله (وقد يطلق) اى الهوية (على الوجود الخارجى ايضا) اى كما يطلق على نفس التشخص وهذا معنى آخر من اطلاق الشارح ومما اشتهر بين القوم ثم بين توجيه مانقله الشارح على غير المشهور فقال (والشارح قد اطلقها) اى قد اطلق الهوية (على الماهية) اى على نفسها على ماهو المستفاد من جعل الماهية مقسما وحمل قوله حقيقة وهوية وماهية عليه

نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد فى جميع العوارض (قوله ويمكن اختيار الثانى الخ) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثانى وهذا هو الجواب الاسلم والاسبق الى الفهم يعنى انا نختار ان المراد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق فى الذاتى بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضى يمكن وجوده يعنى عدم التصور بالكنه بدون العرضى اى التصور به ليس بضرورى وهذا المعنى اى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل فى الذاتى اذ لا يصح ان يقال تصور انسان بدون الذاتى يمكن وجوده يعنى التصور به ليس بضرورى نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر فى العرضى (قوله قد اطلقها على الماهية) ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط

(باعتبار التشخص) يعنى ان مراده من اطلاقها على الماهية ليس من حيث هى هى ولا من حيث تحققه
بل باعتبار تشخص الماهية فيكون الهوية حينئذ عين الشخص المتصف بالتشخص والقرينة على هذا الحمل
شهرة معناها المشهور يعنى ان الشارح ممن يعلم الاطلاق المشهور فحمله على الماهية مع علمه
بذلك قرينة دالة على ارادة هذا المعنى والفرق بين الحقيقة والهوية على هذا المعنى ان التشخص باعتبار عروضه على الماهية حقيقة وباعتبار كونه جزأ تشخص وهو المراد من قوله باعتبار التشخص ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى ايراد سؤال على قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة والسؤال قوله فان قيل (فالحكم بثبوت حقائق الاشياء) يكون لغوا ولما اورد الشارح صدر السؤال بالفاء مع انه ليس مقام ايرادها لكونه اول الكلام اشار المحشى الى بيان توجيه ايراده فقال (اورد الفاء) اى اورد الشارح صدر السؤال بالفاء (ايذانا) اى اعلاما (بانه) اى السؤال المذكور (ناشئ عما سبق)
اى عن مجموع ما سبق لا ان منشاءه واحد منها كما سنبينه بقوله (والمنشأ مجموع امور ثلاثة) (والثانى)
وقوله والمنشأ اما بالرفع على انه معطوف على محل بعد اسم ان فى بانه اوبالنصب على انه معطوف على
محله القريب وعلى القديرين يكون معناه للاعلام بان المنشأ اى منشأ السؤال مجموع هذه الامور اولها

التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته فى حيز المنع * قال السيد السند قدس سره والحقيقة الجزئى تسمى هوية وفى شرح التجريد وقد يراد بالذات ماصدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية ﴿ **قوله** اورد الفاء ﴾ يعنى اورد الفاء فى قوله فالحكم بثبوت الخ ايذانا بان هذا السؤال ناش عما سبق واما الفاء فى قوله فان قيل فهو دال على تفرعه ووروده على ماقبله سواء كان منشأه ذلك اولا على ماهو طريق سائر الاسئلة الموردة فى الكتب فمن قال ان الفاء الثانى للتأكيد لم يأت بشئ ﴿ **قوله** مجموع امور ثلاثة ﴾ احدها تعريف الحقيقة بمابه الشئ هو هو وثانيها كون الشئ بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التى بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولاخفاء فى لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها وبما ذكرنا اندفع ماقيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية فى هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة فى الخارج موجودة كيف ووجود الكلى الطبيعى معركة بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بمابه يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التى نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هى بها هى فتلك الحقائق التى هى انفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا واذهاننا واين هذا من ذاك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين مابه يجاب عن السؤال بما هو ومابه الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثانى فى الجنس بالقياس الى النوع

(تعريف الحقيقة و) ثانيهما (كون الشئ بمعنى الموجود و) ثالثها (كون الثبوت بمعنى
الوجود) وتقريره انه اذا كان الحقائق فى قوله حقائق الاشياء بمعنى الماهية التى هى مابه الشئ هو هو كان مضافا الى الاشياء التى بمعنى الموجود وحمل عليه الثبوت الذى يرادف الموجود يكون هذا الكلام لغوا لانه بمنزلة تحصيل الحاصل اذ مؤداه ماهيات الموجودات موجودة فحينئذ لا فائدة فى هذا الخبر وانما جعل المنشأ مجموع الامور الثلاثة (اذ) اى لانه (لا لغوية فى قولك عوارض الاشياء ثابتة) يعنى لو لم يكن المنشأ مجموع الثلاثة لكان بعضها وهو اما لفظ الحقائق فقط او لفظ الاشياء فقط او لفظ الثبوت فقط فحينئذ لا لغوية فى كل منها فانك اذا بدلت الحقايق فقلت عوارض الاشياء ثابتة وبدلت الاشياء فقلت (حقائق المعدومات ثابتة و) بدلت الثبوت فقلت (حقائق الموجودات متصورة)
فلا يكون التراكيب الثلاثة لغوا بل لكل منها معنى مفيدا مافى قولك عوارض الاشياء ثابتة فهو ان عوارض

والثانى بدون الاول فى الماهيات الجزئية واجتماعهما فى الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لا يكون الا نفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ماقال واما ماقاله الفاضل الچلبى هربا عن هذا الاعتراض فى بيان قوله تعريف الحقيقة اى تعريفه بالماهية باعتبار التحقق والوجود فليس بشئ اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير مراد فى قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعنى الماهيات الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لاوجه له واما ثانيا فلانه لا مدخل حينئذ لكون الشئ بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لاخفاء فى لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشى ان يقول اذ لا لغوية فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود ﴿ **قوله** وكون الشئ بمعنى الموجود ﴾ قال بعض الفضلاء ان كون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوى ولا مدخل للتساوى فى لغوية الحكم ﴿اقول﴾ معنى قوله الشئ عندنا الموجود ان معناه ان الشئ بمعنى الموجود حيث قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شائع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وما ذكر ابو الحسين البصرى من انه حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فى شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول فى تحقيق معنى الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة الشئ عندنا الموجود ﴿ **قوله** اذ لا لغوية الخ ﴾ بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى الامور التى بها المعدومات هى هى موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى

الموجود قد يكون ثابتا كالسواد المعارض للجسم الموجود وقد يكون غير ثابت كالعمى العدمى العارض للاعمى الموجود واما فى قولك حقائق المعدومات ثابتة فهو ان المعدومات قد يتصف بالوجود وقد لا يتصف به واما فى قولك حقائق الاشياء متصورة فهو ان حقائق الموجودات قد يكون متصوره وقد لا يكون (والقصر) اى فحينئذ اقتصار المنشأ (على البعض) لا على المجموع من حيث المجموع (تقصير) فيه تجنيس لفظى القصر من الاقتصار والتقصير من القصور (فلا تكن من القاصرين) وفى هذا تتميم وفيه اشارة الى قصور من قال ان منشأه كون الشئ بمعنى الموجود فقط فان الحكم على حقيقة الموجود بالوجود يكون لغوا لان الوجود هو التحقق وهو ملحوظ فى طرف الموضوع وقال الآخران منشاؤه لفظ الحقائق فقط لان الحقيقة معرفة بالماهية التى يعتبر تحققها فى الخارج وفيه بحث لان الحقيقة لا تختص بالموجود عند الشارح بل هى مرادف للماهية التى هى اعم من الموجود والمعدوم واشار المحشى اليه بقوله فلا تكن من القاصرين ﴿٩٢﴾ بطريق التنبيه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الجواب عن السؤال الذى ورد على قوله حقائق الاشياء ثابتة بان المراد به ان ما نعتقده موجود وهذا كلام مفيد (ربما يحتاج الى البيان) وهذا جواب يرد لغويته يعنى ليس قوله حقائق الاشياء ثابتة لغوا بناء على انه محتاج الى البيان بالنسبة الى البعض الاذهان فان الكلام انما يكون لغوا اذا كان محتاجا الى البيان بالنسبة الى جميع الاذهان لكون المخاطب عارفا بالحكم (بوصفه) وبلازمه كما فى الامثلة التى تأتى فالسائل بنى سؤاله على انه على هذا التقدير يحتاج الى البيان والمجيب اجاب بانه لا يحتاج الى البيان بالنسبة الى بعض الاذهان وهذا معنى قوله وربما يحتاج الى البيان وفسره المحشى بقوله (اى قلما يحتاج الى بيان معناه) للاشارة الى ان رب ههنا للتقليل والى ان المراد بالبيان بيان معناه اى معنى قولنا حقائق الاشياء ثابتة لا البيان بلا تأويل وبيان صدقه بالحجة كما هو المشهور (فان اكثر من سمعه) وهذا اشارة الى وجه حمل رب على التقليل يعنى ان الاحتياج ههنا قليل فان قلة الاحتياج وكثرته موقوف على قلة المحتاج وكثرته وههنا قل الاحتياج لقلة المحتاجين الى البيان فان اكثر من سمع هذا الكلام (يفهم منه ذلك المعنى) اى يفهم منه ان المراد من الموضوع ما نعتقده حقائق الاشياء ومن المحمول الثبوت بحسب نفس الامر (كما فى مثل واجب الوجود موجود) وهذا تنظير يعنى ان هذا واقع كما وقع فى قولنا واجب الوجود موجود فانه كلام مفيد فان المعنى مفهوم منه ان ما نعتقده واجب الوجود فى نفس الامر فانه حينئذ لا يفيد فائدة ثم استشهد على هذا الحمل بقوله (والحاصل ان اخذ موضوعه) اى تأويل قولنا حقائق الاشياء (بحسب الاعتقاد) اى لا بحسب نفس الامر (مشهور فيما

الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التى بها الموجودات هى هى متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره الفاضل المحشى من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشى غير المورد ليس بشئ منشأه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذلا لغوية فى قولك الخ ﴿قوله قلما يحتاج الى بيان﴾ يعنى ان رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين اعنى اصحاب الاذهان القاصرة ﴿قوله كما فى مثل الخ﴾ فان المعنى انما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود فى نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه ﴿قوله والحاصل﴾ يعنى ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع

بين الناس) وجوابا مبنى على هذه القضية المشهورة واذا كان هذا الحمل مشهورا فيما بينهم (فهو مفيد) اى فهذا الكلام وامثاله مفيد (بلا حاجة الى بيان معناه) اى بالنسبة الى هؤلاء الناس بقرينة شهرته فيما بينهم (اللهم) اى لا حاجة الى التفسير (الا ان يقال انه بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة) اى الى بعض ذوى الاذهان القاصرة وهذا اشارة الى معنى قوله ربما يحتاج ﴿قوله﴾ اى ﴿٩٣﴾ قول الشارح رحمه الله فى الجواب بالفرق بين قوله حقائق الاشياء ثابتة وبين قول السائل الامور الثابتة ثابتة يعنى انه لا نسلم عدم الفرق بين قوله وبين قول السائل وتنظيره به (وليس مثل قولك الثابت ثابت) ثم فسره المحشى بقوله (هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد) اى وليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة مثل قولك الثابت ثابت وهو الذى اردت بقولك الامور الثابتة فى عدم الافادة وفى كونه لغوا لان المراد من قولك هذا ان الامور التى اتصف بالثبوت فى نفس الامر فهو غير مفيد لان المراد بالثبوت فى الطرفين واحد وليس كذلك فى قوله حقائق الاشياء كما عرفت انه مفيد والى هذا اشار بقوله (اذ قد اعتبره) اى لانه قد اعتبر المثال الذى ذكره السائل (متحد الموضوع) اى حال كونه متحد الموضوع (والمحمول) بخلاف قوله حقائق الاشياء فانه اعتبر متغاير الموضوع والمحمول ولما كان الظاهر ان قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ معطوف على قوله وليس مثل قولك وان المراد نفى المماثلة فى عدم

بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هى الحقيقة اللغوية والعرفية العامة على ما ذكره المحقق الرازى فى شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة * قال السيد السند قدس سره فى حواشى المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذهم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج فى افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعرى شعرى فانه وان كان مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازى وان اشتهر لابد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ما تقرر فى موضعه وهذا معنى قوله فى الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لابد له من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان ﴿قوله اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل﴾ اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه ﴿قوله اذ قد اعتبره الخ﴾ يعنى ان السائل اعتبر المثال متحدا الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو

الأفادة اراد المحشى ان يبين انه ليس كذلك فقال (وقوله) اى قول الشارح فى تتمة الجواب (ولامثل انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظر الى قوله) اى الى قول المجيب (ربما يحتاج الى بيان) يعنى ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس مثل قوله انا ابو النجم وشعرى شعرى فان قولنا حقائق الاشياء يحتاج الى بيان بالنسبة الى اقل الناس بخلاف المثالين (فان) قوله (شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه) يعنى ليس احتياجهما كاحتياجه فان احتياج الاول اقل واذا قد يحتاج وقد لا يحتاج بخلاف هذا فانه يحتاج بالضرورة (لخفائه وهو) اى هذا الفرق بينهما (ظاهر) لان قولنا شعرى شعرى يحتاج بيانه بان مرادى بالمبتدأ غير الذى اريد بالخبر وهذا البيان لازم البتة اذ لو لم يبين لم يحصل المراد لعدم القرينة الدالة على المغايرة بين شعرى الذى كان مبتدأ وبين الذى كان خبرا واما قولنا حقائق الاشياء ثابتة فالبيان وان كان لازما ايضا لكنه لازم بالنسبة الى صاحب الاذهان القاصرة وليس بلازم بالنسبة الى اكثر صاحب الاذهان لوجود القرينة الدالة عليه وهذا الذى ذكره توجيه للفرق بينهما بالنسبة الى قوله يحتاج يعنى ﴿ ٩٤ ﴾ احدهما يحتاج والآخر لا يحتاج وقوله (ولك ان تقول) شروع فى بيان الفرق بوجه آخر لنسبة الى قوة البيان وضعفه يعنى وجاز لك ان تقول فى بيان التفرقة بينهما (حقائق الاشياء ثابتة) اى هذا الكلام (تحتاج الى البيان) يعنى يحتاج اليه بالنسبة الى كل احد ايضا لكن لا يحتاج الى البيان الذى احتاج اليه شعرى شعرى فان الاول يحتاج اليه لكنه (لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر) وقوله والصرف بالجر عطف تفسير على طريق التأويل يعنى تأويله بالصرف عن الظاهر (شهرة) المتبادر وانما لا يحتاج الى الصرف عنه (لشدة امر المراد به) وفيه اشارة الى قرينة ترك التأويل يعنى عدم احتياجه الى التأويل لكون الامر الذى يراد به مشهورة وهو اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد (بخلاف شعرى شعرى فانه) لما كان موضوعه ومحموله متحد اللفظ وعدم شهرة التصرف فيه لم يكن الامر الذى يراد به مشهورا فحينئذ (يحتاج الى التأويل) يعنى الى البيان بالنسبة الى كل احد وصرفه عن الظاهر المتبادر الذى هو الاتحاد بين شعرى المبتدأ وشعرى الخبر (وهو) اى التأويل (ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى) بان يذكر فيه ان مرادى بقولى شعرى المذكور فى جانب الموضوع غير ماهو الذى اريد به فى جانب المحمول وان مرادى به تشبيه احدهما بالآخر بحذف اداته بطريق التشبيه البليغ (اوشعرى هو الشعر المعروف بالفصاحة والبلاغة)وهذا نوع آخر

التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل «ج ب» يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت «لباءلج» بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين اوبالفعل بحسب فرض العقل على ماهو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازى فى شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثانى بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان فى الثانى كذلك وليس قولنا من ذلك القبيل (**قوله** ولك ان تقول الخ) اى ولك ان تقول فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة قلما يحتاج فى افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم

فى التأويل بان يراد من الموضوع الشعر المطلق ومن المحمول الشعر المقيد وقوله (وهذا المعنى) اشارة الى الجواب عن سؤال بطريق المعارضة بان يقال ان هذا الكلام لا يحتاج الى التأويل المذكور كما لا يحتاج الاول ﴿ ٩٥ ﴾ فانه لما كان كل من اللفظين مضافين على حدة الى ياء المتكلم وكانت الاضافة اليها للعهد لم يكن محتاجا الى التأويل لان الشعر الذى وقع موضوعا غير الشعر الذى وقع محمولا فاجاب عنه بان هذا المعنى الذى يكون مرادا من الطرفين (لا يحصل بجعل الاضافة للعهد) لان دلالة الاضافة العهدية انما يحصل منها ان شعرى الذى هو معين ببعض الاوصاف هو شعرى الذى هو معين ببعض الاوصاف الآخر والمعنى الذى اراد ان شعرى الذى هو معين وموصوف بوصف مخصوص بكونه الآن هو شعرى الذى هو معين وموصوف بوصف مخصوص بكونه فيما مضى فحينئذ لا دلالة للعهد على المعنى المراد (لان معنى العهد) اى الذى اريد من الاضافة (ارادة بعض اشعار المتكلم) اى حال كونه (معينا) لانه ارادة ذلك المعين الذى يلاحظ بقيد كونه الآن وبقيد كونه فيما مضى او بملاحظة كونه موصوفا بالبلاغة فلا دلالة للاعم على الاخص (وكم فرق بين المعنيين) اى مراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين اى بين المعنى الذى يدل عليه التأويل وهو الذى

شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال يحتاج الى التأويل وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى مدخل فى بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة فى هذا القول وعدم ظهورها فى شعرى شعرى كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الچلى انه وان اراد ان حقائق الاشياء مستعملة فى الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهى البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة فى انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشئ فان المعنى المراد منه حقيقى على ماقالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (**قوله** وهذا المعنى لا يحصل الخ) دفع لتوهم كون شعرى شعرى غير محتاج الى التأويل لان شعرى المقيد بالآن والمعهود بما مضى اوالمتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعرى للعهد يكون المراد ان بعض شعرى المعهود وهو شعرى الآن كبعض شعرى المعهود وهو المقيد بما مضى اوالمتصف بالبلاغة يكون معناه على ماهو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقى للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيما مضى اوموصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (**قوله** وكم من فرق الخ) اى وكم من فرق بين شعرى الآن كشعرى فيما مضى اوالمعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصى اوالنوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشئ من الدلالات على ان

اللام على استغراق الأنواع غير معهود عندهم بل المعهود هو الحمل على استغراق الأفراد قال (بمعونة المقام) يعنى ان قرينة الحمل على الاستغراق هو معونة المقام لكون الكلام مع الطائفة اللاادرية وان كان حمله على الاستغراق واقعة فى كلام الشارح المحقق فى شرح التلخيص فى تفسير قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء حيث جوزان هذا الاستغراق اما استغراق افراد بمعنى ان كل فرد من افراد الدواب من نطفة معينة اوكل نوع من انواع الدواب لكنه غير مشهور فى اللام وحمله فى الآية المذكورة بمعونة المقام ايضا يعنى من تنكير المسند اليه ثم ان الشارح لما فسر ﴿ ٩٨ ﴾ العلم على وجه يعم تعلقها بالحقائق وباحوالها ولم يكتف فى تعلقه بالحقائق اراد المحشى ان يبين وجه التفسير بذلك ووجه عدم اكتفائه بتعلقه بثبوت الحقائق فقال (ثم ان الاستدلال) اى استدلال اهل الحق (على ثبوت الصانع وصفاته) اى وعلى ثبوت صفاته (كما يحتاج) اى هذا الاستدلال (الى العلم بالثبوت) يعنى ان الغرض الاصلى من قول اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق اثبات حقائق الاشياء واثبات تعلق العلم بها والغرض من هذا الاثبات هو الاستدلال على وجود الصانع الواجب ووجود صفاته من العلم والقدرة وهذا الاستدلال موقوف على اثبات المقدمتين احدهما وجود حقائق الاشياء وتصورها وتصديقها (الثبوت) وثانيهما وجود احوالها من كونها ممكنا او حادثا حتى يستدل بثبوتها على وجوبه وبحدوثها على قدمه وهذا هو المراد بقوله ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت اى بثبوت الحقائق فى اثبات الصانع (يحتاج الى العلم بالاحوال) اى باحوال الحقائق (من الحدوث والامكان ونحوهما) بان يقال فى الاستدلال ان الصانع ثابت

لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعنى التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لواريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتا وهو غير صحيح كما لايخفى بخلاف جميع انواعه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولاهى الانواع ﴿ قوله بمعونة المقام ﴾ يعنى انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لايحصل بجعل اللام للجنس لانهم لاينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا المقصود الاهم اعنى الاستدلال بوجود المحدثات لايتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولاقرينة للعهد حتى يخص بالتصديق مع ان التصديق لايحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد لايستدعى الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعى اذ ثبوت جنس العلم كاف فى الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشئ كما لايخفى ﴿ قوله ثم ان الاستدلال ﴾ يعنى ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة كما سيجئ فى باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت فى قوله والعلم بها الخ ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلابد من تقدير

لان حقائق الاشياء ثابتة وانها حادثة وممكنة وكل ماهو حادث يحتاج الى محدث قديم وان كل ممكن ينتهى الى واجب ولهذا فسره الشارح بزيادة قوله وباحوالها (فمن قدر الثبوت) يعنى اذا عرفت ان الاستدلال لايتم الا باثبات العلم باحوالها كما لايتم الا باثبات الحقائق فاذا ثبت ايضا تصور الحقائق والتصديق بها اى بثبوتها وثبت ايضا تصور الاحوال وتصديقها فقد تم الاستدلال هذا واما من قال انه يحتاج فى الكلام الى تقدير الثبوت فى قوله والعلم بها يعنى والعلم بثبوتها (وقال لايتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين) احدهما ظن كفاية العلم بالثبوت مع هذا انه لايكفى فى تمام الاستدلال بل الاستدلال لايكفى فيه تقدير الثبوت ولايتم به بل يتم بالعلم باحوال الحقائق كما عرفت وثانيهما ظن وجوب التقدير يعنى بحيث اذا لم يقدر لايفيد الكلام فائدة وليس كذلك بل الثبوت منفهم من الكلام سواء قدر اولم يقدر غاية مافى الباب انه ان قدر يكون اظهارا لما علم ضمنا ﴿ ٩٩ ﴾ لان قوله حقائق الاشياء ثابتة كان مضمونها ثبوت حقائق الاشياء وكذا قوله والعلم بها متحقق كان مضمونها والعلم بثبوتها متحقق لان العلم اعم من التصور والتصديق ولاشك ان معنى التصديق هو العلم بثبوتها ولامعنى له غير ذلك لانه لايكون الا بعد تصور الموضوع والمحمول ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى نقل توجيه وهو ان المراد بالعلم بها (العلم بثبوتها) يعنى ان مراد هذا القائل ان تقدير الثبوت ليس لاتمام الاستدلال كما سبق بل ليكون الكلام مطابقا للواقع لان العلم انما يتعلق بثبوت بعض الحقائق لا بجميع الحقائق كما هو المفهوم من عدم تقدير الثبوت ثم اراد المحشى ان يصحح هذا الكلام فقال (بتقدير المضاف) يعنى ان هذا التصرف هو تصرف فيه بتقدير مضاف بين الباء الجارة والضمير بان يكون ذلك المقدر مضافا الى الضمير المجرور المؤنث (فالضمير) اى فعلى هذا التوجيه يكون الضمير المؤنث المضاف اليه (للحقائق) فلا يحتاج الى التصرف فى المرجع ثم نقل المحشى توجيهات آخر بحيث لايحتاج الى التقدير فقال (وقيل الضمير) اى المجرور المؤنث فى قول المصنف والعلم بها (لثبوت الحقائق) اى لايحتاج الى تقدير لان الضمير المذكور راجع الى ثبوت الحقائق لا الى الحقائق حتى يحتاج الى التقدير والثبوت مذكور فى ضمن ثابتة وهو محمول فى القضية السابقة (والتأنيث) جواب عما توهم من انه كيف يصح هذا الارجاع فان الثبوت مذكر فكيف يرجع اليه الضمير المؤنث فاجاب عنه بان التأنيث (باعتبار المضاف اليه) يعنى انه

الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط فى توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لايتم غرض الاستدلال الا به اذ لامعنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلاحاجة الى التقدير والثانى ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لابد من العلم بالاحوال ايضا على ماسيجئ ﴿ اقول ﴾ ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لايرد عليه الغلط الثانى بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها فى انفسها اوثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا ﴿ قوله فقد غلط غلطين ﴾ نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثانى ظن وجوب التقدير ﴿ قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه ﴾ نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففى ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما فى قوله تعالى

مكتسب من المضاف اليه كقولنا كل نسوة قائمة فان القاعدة فى لفظ كل وغير ومثل انها ان كان مضافا
الى المذكر فهو يعتبر مذكرا وان كان مضافا الى المؤنث فهو يعتبر مؤنثا فكذا ههنا لما اضيف الثبوت الى
المؤنث وهو الحقائق اعتبر مؤنثا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى نقل كلام من قال ان المراد والعلم
بثبوتها وفى نقل دليل هذا القائل بقوله (للقطع بانه لاعلم لاحد بجميع الحقائق) يعنى هذا قرينة عقلية على
ان المراد من تحقق العلم بالحقائق تحققه بثبوت الحقائق لا انه يتعلق بجميع الحقائق لانه لاعلم لاحد سوى
الله تعالى متعلق بجميع الحقائق قطعا والجواب المرضى للشارح سيجىء بعده ثم انه لما ورد على القائل اعتراض
آخر غير ما ارتضاه الشارح اراد المحشى نقله مع اجوبته فقال (يرد عليه) اى على قوله للقطع بانه لاعلم الخ
(انه ان اريد) اى بقوله لاعلم بجميع الحقائق (عدم العلم تفصيلا) اى بمعنى انه لايقدر احد من غير الله
ان يتعلق علمه بكل افراد الحقائق على التفصيل (فسلم) يعنى ان كون عدم العلم بجميع افراد الحقائق على
التفصيل مسلم (ولايضرنا) اى ولكن لايضر هذا لمن قال العلم بها متحقق (لانه) اى لان العلم بها تفصيلا
(غير مراد) اى ان اهل الحق لايريدون به ان كل ﴿ ١٠٠ ﴾ احد يعلم بجميع الحقائق على التفصيل
لانه ظاهر بانهم يقولون
انه لاعلم لاحد غير علام
الغيوب بل يكفيهم
فى الاستدلال ان العلم
الاجمالى بالحقائق ثابت
(واذا اريد اجمالا) اى
ان اريد بقوله لاعلم لاحد
انه لاعلم له اجمالا (فممنوع)
يعنى فلا نسلم عدم تحقق
العلم الاجمالى لاحد بل
كل من هو عاقل يمكن له التصديق بالحقائق اجمالا (فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة) وهذا سند للمنع ﴿ يعنى ﴾
يعنى فلا نسلم عدم العلم كذلك فكيف لايحصل وقد ثبت ان من يحصل له العلم بقضية حقائق الاشياء ثابتة
يحصل له العلم الاجمالى فانه (يتضمن العلم الاجمالى بالجميع) وهذا امر بديهى وعلم ضرورى كما ان التصديق بان كل
انسان حيوان يتضمن العلم الاجمالى بحقيقة كل واحد من افراد الانسان وان لم يحصل له العلم بذلك تفصيلا (وقد سبق
ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء) وهذا تنوير وتقوية للسند يعنى ان عدم حصول العلم الاجمالى كما انه فى حيز
المنع يكون ايضا فى حيز الامتناع لانه لو لم يحصل بقولنا حقائق الاشياء ثابتة علم اجمالى لبطل قوله ان المراد من موضوع
القضية حقائق الاشياء لانه يمتنع الاعتقاد عند عدم حصول العلم (فيكون) اى الجميع (معلوما لنا) اى اجمالى (البتة)
لانه قد عرفت ان نقيضه ممتنع لكونه خلاف المفروض (لايقال) وهذا اشارة الى دفع ما قيل فى اثبات المقدمة
الممنوعة بتحرير المراد وهو ان قولنا للقطع بانه لاعلم لاحد صحيح (نحن) اى لانا معاشر من قال بان تقدير الثبوت
واجب (نقيد العلم بكونه) اى لانريد بقولنا لاعلم لاحد انه لاعلم له مطلقا بل نريد به انه لاعلم (بالكنه) ولاشك انه

اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه
ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة (**قوله** لانه غير مراد الخ)
لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا
فيكفيهم اثبات العلم الاجمالى بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلى بها
(**قوله** وان اريد اجمالا الخ) اى ان اريد بقوله لاعلم الخ عدم العلم
الاجمالى بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم ممنوع فان قولنا
حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالى
مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لايتحقق بدون
العلم وهذا القدر كاف فى العلم الاجمالى (**قوله** لايقال نحن نقيد العلم الخ)

عدم العلم بكنه الحقائق ضرورى لكون نقيضه ممتنعا وهو العلم بكنه جميع الحقائق (لانا نقول) يعنى لايقال
ذلك لانا نقول من جانب المانع انه (لادليل على هذا التقييد) يعنى لادلالة لقول المصنف والعلم بها على انه
اراديه بالكنه (مع ان تعميم ﴿ ١٠١ ﴾ الشارح) يعنى لادليل فيه على التقييد بل فيه دليل على عدمه لان
تعميم الشارح اى قوله
فى تفسير العلم بها ان المراد
من تصوراتها والتصديق
بها وباحوالها حيث يفهم
منه ان المراد من العلم اعم
من التصور بالكنه وبالوجه
والتفسير بهذا (ينافيه)
اى ينافى حمل كلامه على
التقييد بالكنه لان الشارح
لما فسر كلام المصنف بهذا
التفسير وقرر هو نفسه
كلام القائل بتقدير الثبوت
تبين انه فى اعتقاد ان مراد
ذلك القائل هو وجوب
تقدير الثبوت مع ارادة
التعميم (ولو سلم) اى ولو سلم
ان مراد المصنف بالعلم هو
العلم بالكنه وان مراد القائل
بانه لاعلم بالكنه انه لاعلم
(فبطلان المقيد لايوجب
تقدير الثبوت) يعنى
ان بطلان العلم بالكنه بجميع
الحقائق لايقتضى وجوب
تقدير الثبوت اى كما هو
دعواه يعنى هذا الدليل
لايثبت به وجوب التقدير وليس بدليل موجب للمقدمة الممنوعة (بل يجوز ان يترك القيد) اى بل بطلان المقيد
يعنى بطلان العلم بالكنه بجميع الحقائق يكون سببا ودليلا لتجويز ترك قيد الثبوت اذ حاصله حينئذ انه لاعلم لاحد
بكنه الحقائق بل يقع له العلم بغير الكنه ولاشك ان حصول العلم بغير الكنه اعم من ان يكون ذلك العام ثابتا له او غير

يعنى نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم فى قوله
والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه
اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد بالعلم بها العلم التصورى لانه المتبادر من العلم
بالحقائق انفسها اذ التصديق علم باحوالها وحينئذ لابد من ان يقيد العلم
بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه
ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لابد من تقدير
الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه باطل للقطع بانه لاعلم
بالحقائق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الچلبى فهم ان مقصود
المحشى انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا
ظاهرا لان الاول علم تصورى والثانى علم تصديقى فكيف يصح ان يقال نحن نقيد
العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل
والفاضل المحشى فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور فى قوله اذ لاعلم بجميع
الحقائق ولا يخفى ان قوله فى الجواب لادليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه
آب عن ذلك (**قوله** لانا نقول لادليل عليه الخ) اى دلا دليل على تقييد العلم
بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور
بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق اى تصورها بالكنه او بالوجه
متحقق (**قوله** مع ان تعميم الشارح ينافيه) يعنى ان تعميم الشارح العلم فى قوله
والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها ينافى ان يقيد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبنى
على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لايكون العلم بها متناولا للتصديق بها
وباحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق (**قوله**
ولو سلم فبطلان الخ) يعنى ولو سلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لايلزم
من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعنى
بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا

ثابت وهو يوجب العلم بالجملة لا ثبوته خاصة فحينئذ يؤل الكلام الى خلاف المقصود الذى هو وجوب تقدير الثبوت (وقد يقال ايضا) اى وقد يرد على القائل بوجوب تقدير الثبوت كما ورد عليه ما سبق (ثبوت الكل) يعنى يرد عليه المنع بالترديد بان يقال ﴿ ١٠٢ ﴾ ان اريد بثبوت العام ثبوت عام كل من الحقائق (غير معلوم) اى ذلك الثبوت غير معلوم لنا فضلا عن تحقق العلم بها (وان اريد البعض) اى وان اريد به ان العلم متحقق بثبوت بعض الحقايق (فلا وجه للعدول عن الظاهر) وهو العلم بذات الحقائق لان العلم بذات بعض الحقائق ثابت ومتحقق فحينئذ لا وجه فى تقدير الثبوت الذى هو خلاف الظاهر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الجواب عن دعوى وجوب تقدير الثبوت (والجواب) اى الجواب عن جانب من لا يوجب التقدير (ان المراد الجنس) اى دون الاستغراق يعنى انه لا احتياج الى تقدير الثبوت ليندفع به ذلك المحذور لانه انما يحتاج اليه اذا كان المراد باللام فى قوله الحقائق لام الاستغراق وليس كذلك بل المراد بها الجنس بقرينة الخطاب لا المخاطب (الكلى) مع من انكر ثبوت العلم بشئ من الحقائق وهو محصول السالبة الكلية فحينئذ اثبات العام بفرد من الحقايق يكون جوابا عنه لان نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فثبوت الجزئية يبطل السالبة الكلية وهو المطلوب

بها او باحوالها كما فعله الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العام ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد العام على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشى المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر ﴿ قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم الخ ﴾ حاصله ايراد النقض على ما قال المراد العلم بثبوتها يعنى ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق ايضا * قال المحشى المدقق ان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الخ يتضمن العلم الاجمالى بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل ﴿ قوله والجواب ان المراد الجنس الخ ﴾ يعنى ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان فى ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئى وذلك كاف فى الرد على الخصم لانه يدعى السلب

(يرد عليه) اى على جواب الشارح (ان ثبوت الجنس) اى فى فرد من افراده (لا يلزم) اى من ثبوته (ان يكون فى ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض) اى التى هى المقصودة من الاستدلال به على وجود الصانع لان النزاع بيننا وبينهم فى الاعيان والاعراض التى نشاهد لانه فى الاعيان التى لا نشاهدها (فلا يحصل التنبيه) اى فحينئذ لا يحصل به التنبيه (على وجودها) اى على وجود الحقيقة التى نشاهدها (كما مر) اى فى تمهيد الشارح مقدمته حيث قال لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات ناسب تصدير ﴿ ١٠٣ ﴾ الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها انتهى ولا شك ان حصول التنبيه الذى هو المقصود لا ينافى الا بان يراد من الحقائق ما نشاهد وارادة الجنس ينافى ذلك لجواز تحققه فى ضمن ما لم نشاهد والاولى حينئذ ان يحمل التعريف على العهد الخارجى حتى يحصل التنبيه المقصود لانا اذا اردنا بالجنس ما نشاهد يلزم به الترجيح بلا مرجح للاشتراك الثابت بين ما نشاهد وبين ما لا نشاهد فى كونهما حقيقين حاصل السؤال لزوم المنافات بين قوله بالتنبيه على وجود ما نشاهد فيما مر وبين ارادة الجنس اى جنس ما لم نشاهد (وجوابه) اى الجواب عن هذا الاعتراض (ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد من الاعيان) اى لا على وجود ما لا نشاهد حتى يلزم المنافاة فانه انما يلزم اذا اريد بالسابق ما نشاهد وما لا نشاهد اى الاقتصار عليه واريد باللاحق الجنس مطلقا وليس كذلك بل المراد فى كلا الموضعين هو ما نشاهد فقط وليس كلامنا فى ما لا نشاهد اصلا وغايته ان المراد بالجنس هو النوع المخصوص بحقيقة واحدة وهى ما نشاهد واذا كان كذلك (فالكلام السابق على حذف المضاف) اى الجواب بتحرير المراد يقتضى ان يكون الكلام السابق من الشارح محمولا على حذف المضاف بان يقال ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود جنس ما نشاهد بقرينة هذا الجواب

الكلى فى المقامين ﴿ قوله ويرد عليه الخ ﴾ يعنى ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به فى ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون فى ضمن فرد آخر سوى ما نشاهده فلا يحصل التنبيه على وجوده ﴿ قوله وجوابه الخ ﴾ يعنى ان المراد فى قوله التنبيه على وجود ما نشاهده التنبيه على وجود جنس ما نشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده اولا ﴿اقول﴾ هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهده لا يكون الا فى ضمن ما نشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما نشاهده التنبيه على وجود ماهية ما نشاهده سواء كان فى ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان فى ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقى اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما نشاهده بهذا المعنى فى ضمن ما نشاهده او غيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا يدل عليه قرينة فالجواب اما مبنى على التابيس او التلبس تأمل تعرف ﴿ قوله فالكلام السابق على حذف المضاف ﴾ وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشى لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما فى قوله ما نشاهده

الذى ذكره الشارح وقوله(اونقول) جواب آخر ﴿١٠٤﴾ فى دفع المنافاة بين الكلامين من غير

اما موصولة اوموصوفة وايا ماكان فهى تفيد معنى الجنس او معنى
الاستغراق على ماعلم فى موضعه وقد جاءت ههنا على الجنس انتهى ولا
يخفى انه ليس بشئ لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد
اوجنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا فلابد من تقدير المضاف
و يؤول بالمشاهدة افراده ﴿ قوله او نقول ﴾ يعنى نقول التنبيه على وجود
ما نشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان
فى الكلام اعنى قوله حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شئ من الحقائق
واذا ثبت شئ منها فالاحق بالثبوت هى المشاهدات لانها اظهر وجودا
واسبق حصولا من غيرها ولذا لايخلو عنه الانسان فى بدأ الطفولية لكن
فى كفاية هذا القدر فى التنبيه تأمل ﴿ قوله وهم العنادية الخ ﴾ الفرق
بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها
فى نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفى الحقائق
بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة فى انفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم
كالسراب الذى يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت فى نفسه ولا بتبعية اعتقاده
يدل على ذلك قول المحشى ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى
آخر حيث نفوا التحقق اى التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها
فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعنى انه لو قطع النظر عن
الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها
عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات
وبتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما فى قواعد
العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة فى نفسها مع قطع النظر
عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق
والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعانى كما هو عندنا فانا نقول نجد
هذا الشئ مرا لانه فى نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشئ مر لانا نجده
كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم
لانه لما كان ثبوت الاشياء فى انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل
شخص مطابقا لما فى نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه
على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة
العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما يجئ
وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون

احتياج الى حذف يعنى
اونجيب عنه بانه (اذا ثبت
شئ من الاشياء)
من الموجودات يعنى اذا
قلنا ان موجودا ما الممكنات
ثابت وانه معلوم لنا وهذا
وان احتمل ان يكون المراد به
ما نشاهد وما لا نشاهد
(فالاحق) اى اللائق
والراجح (بالثبوت) اى
بالحكم بالثبوت (هو هذه
المشاهدات) بان نقول
موجود ما مما نشاهد ثابت
لان المطلق ينصرف الى
الكامل والكامل ههنا هو
ما نشاهد لان ما لا نشاهد
ليس بكامل فى الحكم
بالوجود (وكفى بهذا
القدر) اى كفى هذا القدر
(تنبيها) يعنى بلا احتياج الى
حذف المضاف ﴿قوله﴾
اى قول الشارح
رحمه الله فى بيان فرق
السوفسطائية وعين فرقة
منهم وقال (وهم العنادية)
ثم اراد المحشى ان يذكر
وجها لتسميتهم به فقال
(سموا بذلك) يعنى
ان الطائفة المذكورة
يسمون بذلك الاسم الذى
ينبئ انهم

(نفس)

منسوبون الى العناد(لانهم يعاندون)اى ينازعون فى المسئلة العلمية مع عدم علمهم لكلامهم وكلام صاحبهم بل مرادهم به
الزام خصمهم عن انفسهم ﴿١٠٥﴾ (ويدعون الجزم) اى يدعون بانهم كانوا جازمين(بعدم تحقق)

نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا
الفرق ايضا انما يتم لو كان الثبوت فى قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفى
ظرفية نفس الامر لوجود شئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ بخلاف
ظرفيتها لنفسه كما حقق فى محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجئ فانتفاء
ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها
ايضا فالتعويل على ما ذكرنا ﴿فان قيل﴾ عبارة الشارح فى بيان المذهبين ناظر
الى الفرق الذى اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت فى الثانى
دون الاول ﴿قلت﴾ اخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفى التميز مطلقا
يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت
فى نفس الامر ﴿قوله لانهم يعاندون الخ ﴾ اى يعاندون العقلاء
الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة
امر الى آخر فى نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا اوهاما
وخيالات كالسراب فليس فى الحقيقة رب ولا عبد ولا نبى ولا مرسل لان
الكل راجع الى اصل واحد فى الحقيقة هو الوجود المجرد العارى
عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية
الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفى حقيقة سوى الحق فيكون
راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم
وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
امر الى آخر فى نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم
مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت
اولا على ما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر فى نفس الامر
ولعل الباعث على تخصيصه بالنسبة ان قوله ما من قضية بديهية الخ
دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك
لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يختص مذهبهم ويختص منشأ مذهبهم
قال فى شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون
ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات
المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله

اى بالحكم بعدم تحقق
(نسبة امر ما الى آخر
فى نفس الامر) ويقولون
ان كل ما نسب الى امر بانه
كذا اوليس كذا فليس
شئ منه كذلك فى نفس
الامر بل كله ثابت فى الوهم
والخيال لا فى نفس الامر
فان توهم او تخيل ان هذا
العسل حلو فهو حلو
وان توهم او تخيل عكسه
فهو كذلك وليس العسل
فى نفس الامر عسلا
ولا حلوا وهذا هو
اعتقادهم واما الذى جرى
بالسنتهم فهو قوله
(ويقولون ما من قضية
بديهية) اى تعتقدون بانها
بديهية غير محتاجة الى نظر
وفكر (اونظرية) اى
تعتقدون بانها نظرية
محتاجة الى نظر وفكر
(الا ولها معارضة) اى
يجوز ان يكون قضية
تعارض لها مثلا اذا حكم
احد بان السماء فوقنا يمكن
للاخير ان يعارضه ويقول انه ليس فوقا اوليس فى السماء وجود فى نفس الامر ولا كونه فوقا

(تقاومها وتماثلها) اى تكون مثلها (فى القوة والضعف) وقوله (وبه يظهر ان انكارهم اشارة الى ان فيما بين تعبير الشارح فى تقرير مذهبهم وبين القول الذى نقل منهم نوع منافاة لان لان المستفاد من تعبير الشارح بحقائق الاشياء ان انكارهم مختص بالموجودات والمستفاد من قولهم مامن قضية ان انكارهم غير مختص بها واراد المحشى ان يوجه بين كلام الشارح وبين المنقول منهم فقال وبهذا النقل الذى نقل منهم يظهر ان انكارهم اى انكار تلك الطائفة حقائق الاشياء (لايختص) اى لايكون مختصا (لحقائق الموجودات) لانهم لما قالوا مامن قضية بمن الاستغراقية اقتضى ان يكون اعم من الموجود والمعدوم فكما ان قولنا الواجب موجود غير موافق فى نفس الامر فى زعمهم كذلك قولنا شريك البارى معدوم وممتنع غير موافق ايضا عندهم وقوله (فتخصيص الشارح) شروع فى التوجيه لكلام الشارح يعنى اذا كان المستفاد من كلامهم التعميم مع ان الاعتماد على كلامهم فتخصيص الشارح (انكارهم لها) اى للموجودات (بالذكر) حيث حمل الاشياء على جمع الشئ الذى بمعنى الموجود بقرينة ايراده ﴿١٠٦﴾ السؤال السابق بناء على كونه بمعنى الموجود واجاب بما اجاب فحينئذ يوجه تخصيص الشارح بانه (جرى) اى جار (على وفق السباق) اى ليكون كلامه جاريا وموافقا لكلامه السابق وهو قوله قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة لان كلامه ههنا بيانا للواقع ولايخفى ان هذا التوجيه لكلام الشارح انما يحتاج اذا حمل كلامه ومراده من الاشياء على الموجودات بقرينة المقام والمباحثة معهم (والاظهر) اى توجيه كلام الشارح (يعنى) بالتوجيه السابق هو الظاهر من المستفاد بالقرائن واما التوجيه الاظهر منه (ان يحمل الاشياء ههنا) اى ان يحمل الاشياء التى ذكرت فى قوله حقائق الاشياء فى قوله ومنهم من ينكر حقائق الاشياء (على المعنى الاعم) وهو الممكن الذى يعم الموجود والمعدوم وان كان المتبادر حمله على الموجود لكن حمله ههنا على خلاف المتبادر اظهر لكونه موافقا لما انكروه مع عدم الاحتياج الى بيان وجه التخصيص ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تقرير مذهب الفرقة العندية بان منهم (من ينكر ثبوتها) اى ومن السوفسطائية من ينكر ثبوب حقائق الاشياء ولا ينكر نفس الحقائق كانكار الطائفة الاولى ولما كان لفظ الثبوت مرادفا للفظ الوجود بناء على ماقاله الشارح فيما سبق كان معنى قوله من ينكر ثبوتها بعينه معنى من ينكر وجودها فعلى هذا الافرق بين المذهب الاول والثانى فان الطائفة الاولى ينكرون وجودها فاراد المحشى ان يفسر الثبوت ههنا بما يحصل به الفرق فقال (اى تقررها) يعنى المراد بالثبوت

اللانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده اولا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتة ولو كان شيئا موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان (**قوله** وبه يظهر الخ) اى وبما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت فى نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا (**قوله** فتخصيص الخ) يعنى ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وقف ما سبق فان الكلام فى ثبوت حقائق الموجودات (**قوله** والاظهر الخ) يعنى ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اى فى قول الشارح ومنهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعنى مايصح ان يعلم ويخبر عنه (**قوله** اى تقررها الخ)

ههنا هو التقرر لا الوجود يعنى ان مرادهم ان الحقائق غير ثابتة انها غير متقررة ولا ممتازة بعضها عن بعض بل ان اعتقد احد ان هذا الموجود جوهر فهو جوهر فى نفس الامر بتبعية الاعتقاد (وهم يقولون مذهب كل قوم ﴿١٠٧﴾ حق بالنسبة اليه) اى الى ذلك القوم لان اعتقاده كذلك (وباطل) اى هذا المذهب باطل (بالنسبة الى خصمه) لان اعتقاد خصمه انه باطل مثلا اذا قال احد ان السماء فوقنا واعتقد كذا وهو حق ثابت فى نفس الامر لا لكونه ثابتا فى نفس الامر ومتقررا فيه بل لاعتقاده * انه فى نفس الامر كذلك ولو قال خصمه انه ليس فوقنا يكون باطلا غير ثابت فى نفس الامر لعدم الاعتقاد * واعلم ان الفرق بين العنادية وبين العندية ان العنادية ينكرون وجود الحقائق فى نفس الامر سواء تعلق به الاعتقاد اولا والعندية ينكرون ايضا وجودها فى نفس الامر اذا لم يتعلق به اعتقاد واما اذا تعلق به الاعتقاد فهو موجود فيه وليس المراد به ان الحق بمعنى المطابقة للاعتقاد والباطل بمعنى عدم مطابقته له كما هو مذهب النظام لان النظام لاينكر الوجود النفس الامرى كما حققه المحشى السيالكوتى (ويستدلون) اى هذه الطائفة يستدلون على دعويهم الكاذبة (بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا) ويقول ان السكر مر ويعتقد به والرجل الغير الصفراوى يجده

يعنى ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ايضا لايختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات * قال الفاضل الچلبى اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون لشئ من الاشياء تقرر وقرار فى شئ من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لاينكرون الثبوت مطلقا لما عرفته من انا لو اعتقدنا ثبوت الشئ فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لاينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد اولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة رد على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت فى قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه واما ثانيا فلان ماذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار فى التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشئ فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغى ان لاينكروا التقرر (**قوله** يقولون مذهب كل قوم حق الخ) ﴿فان قيل﴾ مامعنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم اولا ﴿اجيب﴾ هو ماذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له ﴿اقول﴾ قد سمعت مناسابقا ما يغنى عن اعتبار هذا التمحل مع انه على هذا لافائدة فى ايراد هذه المقدمة

حلوا ويقول السكر حلو فحينئذ لم يكن السكر مرا ولا حلوا فى نفس الامر بل هو مر فى نفس الامر
لاعتقاد الصفراوى كذلك وحلويته لاعتقاد الغير الصفراوى كذلك ولو كان حقيقة الحلاوة ثابتة فيه
وجده الصفراوى ايضا ولوكان حقيقة المرارة ثابتة فيه وجده الغير الصفراوى ايضا فعلم ان كلا من الحلاوة
والمرارة ليس بثابت فى نفس الامر ولا بمتقرر فيه ولو لم يوجد الاعتقاد ولم يجد الوجود (فدل) اى
اذا كان مانشاهد فى هذا وامثاله كذلك فدل هذا (على ان المعانى) اى المدركات كالحلاوة والمرارة (تابعة
للادراكات) لان الادراكات تابعة للمدركات ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير مذهب

بعد القول بان الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات ﴿قوله هذا الزعم بمعنى
القول الباطل﴾ وهو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها
القائل اولا فلا يرد ماقال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد
لايوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ما قلنا ماقاله الشارح فى المطول
فى بحث الاسناد الخبرى لايقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا اوكاذبا
لانه لاحكم معه ولاتصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقولات
لانا نقول لاحكم ولاتصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولا
وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة
الخبرية وقال زيد فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحالة ﴿قال الشارح
ان لم يتحقق نفى الاشياء الخ﴾ اى ان لم يثبت نفى جميع الاشياء الذى ادعيتم
بقولكم لاشئ من الحقائق فى نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت
شئ من الاشياء فى نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى تحقق
الايجاب الجزئى والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفى فى نفسه فقد ثبت
ماهية فى نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق * قال بعض الفضلاء فى تحرير
هذه العبارة ان لم يتحقق نفى الاشياء اى ان لم يتصف شئ من الاشياء
بصفة النفى لم يكن شئ منها منفيا اذ المنفى ما اتصف بالنفى وقام به النفى
واذا لم يتصف بالنفى لزم الاتصاف بنفى النفى ونفى النفى اثبات اذ هو
ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفى فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من

الطائفة اللاادرية بانهم
ينكرون العلم بثبوت شئ
ولا بثبوته (ويزعم انه
شاك) ولما كان لفظ الزعم
مستعملا شايعا فى الاعتقاد
الباطل وكان بين ارادة
معناه المتعارف ههنا وبين
التعبير بقوله بانه شاك
منافاة اراد المحشى ان يفسره
بالمعنى الغير المنافى فقال
(هذا الزعم) اى لفظ الزعم
الذى ذكر فى ضمن قوله
يزعم يعنى الذى ذكر
فى تقرير هذا المذهب
(بمعنى القول الباطل) يعنى
ان هذه الطائفة لايعتقدون
بثبوت شئ ولا بعدم ثبوته
ويقولون قولا باطلا
من غير اعتقاد شئ
(لا الاعتقاد الباطل) اى ليس المراد من الزعم ههنا بمعنى الاعتقاد الباطل كما هو معناه المتعارف (جملة
(اذ لا اعتقاد للشاك) لان الشك عبارة عن عدم ترجيح احد الطرفين والاعتقاد عبارة عن ترجيح
احد الطرفين جزما او ظنا ولا شئ من الشك باعتقاد وكذا عكسه للمباينة الكلية ترجيح احد الطرفين
وبين عدم ترجيحه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الجواب الالزامى عن مذهب السوفسطائى
حيث قال اهل الحق الزاما لهم (ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت) يعنى ان قولكم ان الاشياء
ليس بثابت اما صحيح متحقق وان صدق ان هذا القول متحقق فقد ثبت شئ من الاشياء فثبت

دعوانا وبطل دعواكم لانكم اعترفتم بان قولكم الاشياء غير ثابت اى منفى غير متحقق (يرد عليه)
على اهل الحق بان هذا الجواب ليس بالزاى لان الجواب الالزامى ما كان مبنيا على مقدمة مسلمة
عند الخصم وهذا ليس كذلك لان للخصم ان يقول انا لانسلم ان عدم تحقق الاشياء الثبوت وانما
يستلزم هذا اذا كان ارتفاع النقيضين محالا ممتنعا عند العنادية وليس كذلك لان اللازم لمذهبهم (ان
عدم ارتفاع النقيضين من جملة) الاشياء (المخيلات عندهم) اى العنادية يعنى انه لاوجود له

جملة الماهيات النفى وكذا الاتصاف بصفة النفى من جملتها ﴿اقول﴾ فيه
بحث لانا لانسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بنفى يلزم ان يتصف بنفى النفى
لجواز ان لايكون الاشياء ثابتة فى نفسها فلا تتصف بشئ منهما ولو قيل
ان عدم الاتصاف بالنفى يستلزم الاتصاف بنفى النفى بناء على تلازم الموجبة
السالبة المحمول والسالبة لزم الزام منكرى اجلى البديهيات بمقدمة خفية
على العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقى الترديد ليس على طريق
النقض اذ قد حمل التحقق فى الشق الاول على الاتصاف وفى الثانى على
الثبوت والا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفى اذ اتصاف شئ بشئ
انما يستلزم ثبوت المثبت له لاثبوت المثبت تأمل ﴿قوله يرد عليه الخ﴾ يعنى
ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة
عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء فى حد ذاته ثبوت شئ ما فى نفسه
بل يجوز ان يرتفعا ويكون مخاليته من جملة المخيلات * قال الفاضل المحشى
والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد
عليه ماذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفى الاشياء ان زعمتم انه مخيل
فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت
فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا وايا ما تزعمون فرحبا بالوفاق ﴿اقول﴾ المقصود
من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت
غرضنا بمجرد كون النفى مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا
والزاما ﴿قوله فالصواب فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير﴾ وحاصله
انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا موجودة كانت اومعدومة حيث قلتم

فى نفس الامر حتى يلزم
من امتناعه امتناع نفى
الاشياء وامتناع ارتفاع
النقيضين ليس بمسلم
عندهم بل هو وعدمه
من جملة الاشياء المخيلات
(فلا يلزم من عدم تحقق
النفى الثبوت) حتى يلزم
من عدم تحققه ثبوت
دعواكم (فالصواب
فى الالزام) عليهم (ان يقتصر)
اى المجيب فى جوابه
(على الشق الاخير) اى بان
يترك الترديد بالكلية
وان يغير العبارة بالعدول
عن قوله وان لم يتحقق
النفى الى ما قاله المحشى
وهو قوله (ويقال) وهو
بالنصب معطوف على قوله
ان يقتصر اى الصواب ان يقال
(انكم) اى ايها الطائفة السوفطائية انكم (جزمتم بنفى الحقائق حيث قلتم مامن قضية بديهية
او نظرية الا ولها قضية تعارضها (مطلقا) اى من قيد الحقيقية بالموجود والمعدوم ومن غير قيد الذهنية
والخارجية وهو المفهوم من اطلاق كلامكم (وهذا النفى) اى و حينئذ يشمل انكاركم المنفيات وقولكم
هذا (من جملة تلك الحقائق) اى من جملة الحقائق التى جزمتم بنفيها واذا كان جزمكم بالنفى
شاملا لقولكم لاشئ من الحقائق بثابت (فثبت بعض ما نفيتم) وهو هذه القضية المنفية لان نفى

النفى اثبات فتحقق حقيقة ما واذا تحقق حقيقة ما يصدق الموجبة الجزئية القائلة بان بعض الحقائق متحقق واذا ثبت صدق الموجبة الجزئية ثبت كذب نقيضها وهو السالبة الكلية القائلة بانه لاشئ من الحقائق بمتحقق (وقد يتوهم) والظاهر ان هذا المتوهم من الاشعرية يعنى يجوز ان يتوهم احد ويقول من جانب الخصم (ان انكارهم) اى انكار السوفسطائية حقائق الاشياء (مقصور على حقائق الموجودات) كما مر دلالة القرينة عليه لان التخاطب والمباحثة مقصور وليس انكارهم شاملا للمنفيات كما هو المرضى عند المجيب حتى يلزم من تحقق النفى ثبوت حقيقة ما (ويوجه الالزام) اى وعلى جواز هذا التوهم يوجه الالزام بطريق لايرد عليه (بان النفى) ﴿ ١١٠ ﴾ اى بان يقال ان النفى الذى تعترفونه حيث قلتم انه لايثبت حقيقة (حكم) لانه نسبة امر الى آخر نفيا وادراك ان النسبة واقعة (والحكم تصديق) لانه تصور مع الحكم (والتصديق علم) لانه من اقسام العلم (والعلم من الاعراض الموجودة فى الخارج) فينتج ان النفى من الاعراض الموجودة فى الخارج فاذا كان كذلك يكون النفى حقيقة من الحقائق الموجودة فاثبات النفى ينافى نفى تحقق شئ من الحقائق الموجودة (ويرد عليه) اى على هذا الالزام بمنع المقدمة الاخيرة اعنى قوله والعلم من الاعراض الموجودة (انه لاوجود للعلم فى الخارج) عند كثير من المتكلمين) لابناء على كونه من التعلق (على) (ولو ثبت) اى لو ثبت وجوده فى الخارج عند اقلهم (فبانظار دقيقة) اى فيكون ثبوته بافكار وبابحاث دقيقة (فكيف يبنى الالزام) اى الذى اريد به اسكات هذا الخصم الغبى واريد به اظهار الحق (لمنكرى اجلى البديهيات) كحقيقة انفسهم وحقيقة مايشاهدون فى الآفاق (على مثل هذا الامر الخفى) اى الذى هو اثبات كون العلم من الموجودات فظهر منه ان توجيه الالزام بهذا التوجيه اشتغال بما لايعنى (لايقال) اى من طرف المتوهم ردا لهذا الايراد لايراد بان يقال فى اثبات مدعاه ان الحقائق مقصور على الموجودات وقوله (ترديد هذا الالزام) تقرير لدليله اى لان ترديد هذا الالزام (فى التحقق) وهو متعلق بالترديد اى لما قرر

لاشئ من الحقائق فى نفس الامر وهذا النفى من جملة الحقائق اذ قد ادعيتم انه ثابت فى نفس الامر حيث تمسكتم فى اثباته بالشبهة قد ثبت بعض مانفيتم فلايرد ماقاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل مايرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفى من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت مانفى (قوله قد يتوهم الخ) يعنى ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة فى الخارج فلا يلزم من ثبوت النفى ثبوت الحقيقة الخارجية فتكلفوا فى توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفى ثبت الحقيقة الموجودة فى الخارج لانه قسم من العلم الذى هو قسم من العرض الموجود فى الخارج لانه اما كيف او انفعال على ماقيل (قوله ويرد عليه الخ) حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكرى اجلى البديهيات بامر خفى فان لهم ان يقولوا لانسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ماقاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافى كونه ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشى انه لايتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لا ان المتمسك به هم المتكلمون وهم لايقولون بوجود العلم حتى يرد ماذكر (قوله لايقال الخ) حاصله انه لاحاجة فى توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا

لشارح الجواب الالزامى بقوله وان لم يتحقق وبقوله وان تحقق (وهو) اى التحقق المردد به الجواب (بمعنى الوجود) لكون الوجود والتحقق مترادفان عندنا فيكون حاصل الالزام انه ان لم يوجد فى الخارج نفى الاشياء فقد ثبت شئ ﴿ ١١١ ﴾ فى تفسير وان وجد فالنفى حقيقة من الحقائق فبهذه القرينة ثبت ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات (لانا نقول) اى هذا القول مندفع لانا نقول (ليس ههنا بمعناه) اى لان التحقق ليس فى ما ذكر من الترديد ملابسا بمعنى الوجود لانه فرع قوله فقد ثبت على قوله وان لم يتحقق نفى الاشياء لان الثبوت الذى يرادف التحقق والوجود يمتنع ان يتفرع على عدم التحقق بهذا المعنى (اذ عدم وجود النفى) وهو المعبر بنفى النفى (لايستلزم وجود الاشياء) فيلزم حينئذ بطلان الملازمة بين قوله ان لم يتحقق وبين قوله فثبت وقوله (لجواز كون النفى الثابت فى نفسه) دليل لعدم الاستلزام يعنى انما لايستلزم لجواز ان يكون النفى الثابت فى نفسه كالعمى مثلا (معدوما فى الخارج) فحينئذ يصدق عليه انه لم يوجد نفى الاشياء فى الخارج مع انه ثابت فى نفسه واذا ثبت فى نفسه لايلزم منه ثبوت الاشياء حتى يتحقق الملازمة المذكورة لانه انما يلزم بناء على قاعدة نفى النفى اثبات ولم يوجد ههنا نفى النفى حتى يكون اثباتا فتعين ان المراد بالتحقق فيما ذكر فى الترديد معنى التقرر فى نفسه فحينئذ يستلزم عدم تقرر النفى فى نفسه

على الموجودات الى مامر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد فى الخارج نفى الاشياء فقد ثبت شئ منها وان وجد النفى فى الخارج فقد ثبت امر موجود فى الخارج ولاشك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفى وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى * قال الفاضل الچلبى فى تحرير هذا السؤال يعنى ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود فى الدليل الالزامى لان ترديد هذا الالزام فى التحقق اذ محصل الترديد نفى الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو اى التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود الشئ من الاشياء على تقدير الثانى اى على تقدير تحقق النفى انتهى ﴿ اقول ﴾ فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شق الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا فى الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود النفى يكون الشق الاخير محض احتمال فرضى على مايشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه فى الامور الممتنعة سدا لطريق الخصم بحيث لايمكن له التكلم بل مملوة منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثانى لا يلزم تحقق الشئ من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود شئ من الحقائق على تقدير الشق الثانى فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفى فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا (قوله لانا نقول ليس ههنا الخ) حاصله ان التحقق ههنا اى فى الترديد ليس بمعناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعنى قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفى فى الخارج يلزم وجود الاشياء فى الخارج ولاشك

تقرر ثبوت الاشياء فى نفسها فيكون حاصل معنى الترديد انه ان لم يتقرر نفى الاشياء فى نفسه تقرر الاشياء
فى نفسه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ان الجواب الالزامى الذى ذكر انما يرد على طائفة واحدة
منهم حيث قال (انما يتم على العنادية) اى انما يكون الزاما تاما وحجة على الطائفة العنادية ولايكون حجة
على الطائفتين الاخريين وهما العندية واللادرية ثم اما تمامه على العنادية فظاهر لانهم هم الذين ينكرون
وجود حقائق الاشياء فى نفسها فضلا عن ثبوتها والالزام يدل على ثبوتها فى نفس الامر ثم اراد المحشى ان
يبين وجه عدم وروده على الطائفتين الاخريين فقال (عدم تمامه على اللادرية ظاهر) لانهم لايعترفون
بصدق شئ من القضايا فكيف يعترفون قول المجيب فى صدر الزامهم فان الالزام انما يتحقق
بالقضيتين احدهما قوله
ان لم يتحقق والآخرى
قوله وان تحقق فاذا
لم يلاحظ تسليمهم لهاتين
القضيتين يكون كونهما
حجة غير ملحوظ (واما على
العندية ففيه تأمل) وفيه
اعتراض على الشارح
فى تخصيص الالزام بالعنادية
يعنى ان هذا التخصيص
بالنسبة الى اللادرية ظاهر
واما بالنسبة الى العنديه
فغير ظاهر لان حاصل
مذهبهم نفى تقرر الاشياء
بمعنى انه لانسبة متحققة
فى نفس الامر فحينئذ يمكن لنا ان نقول انه ان لم يتقرر نسبة النفى فى نفسها فقد تقررت (الثبوت)
نسبة الثبوت فى نفسها لان نفى تقرر النفى اثبات لتقرره واذا تقررت نسبة الثبوت فقد تقررت حقيقة
من الحقائق اذ هى من جملة الحقائق والا يلزم ارتفاع النقيضين وهو جمع التقرر وعدمه فى نسبة واحدة هذا
ما نقل من المحشى فى وجه التأمل ولاشك ان هذا انما ينافى اذا كان استحالة ارتفاع النقيضين مسلمة عندهم هذا
الطائفة لانه يمكن لهم ان يقولوا ان استحالة ارتفاع النقيضين ليس بمتعزز ايضا فحينئذ لايتم عليهم كما لايتم على
اللادرية فان كان مراد الشارح بعدم التمامية عليهم هذا التوجيه فحينئذ يرد عليه انه لايتم ايضا على العنادية لان
استحالة ارتفاع النقيضين غير مسلم عندهم ايضا الا ان الفرق بينهما ان العنادية ينكرون ثبوت ارتفاع

ان عدم وجود النفى فى الخارج لايستلزم ان يكون الاشياء موجودة فى الخارج
لجواز ان يكون النفى المتصف به جميع الاشياء ثابتا فى نفسه معدوما فى الخارج
فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفى
المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم ﴿**قوله** عدم تمامه على اللادرية
ظاهر﴾ لانهم لايدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام
معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق
والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها فى نفسه ﴿**قوله** ففيه تأمل﴾ نقل عنا وجه
التأمل ان حاصل قولهم بنفى تقرر الاشياء هو انه لانسبة متحققه فى نفس
الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن ان يقال اذ لم يتحقق نسبة النفى فى نفسها
فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه
مثل ما اورد فى الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات
عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفى التقرر فى نفسه
اذ لانزاع فى كونه اعتباريا بل مرادهم نفى نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد
بقوله لانسبة متحققة اما نفى جنس نسبة التقرر الى الاشياء اونفى جنس
مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب وبالجملة
فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفى فى انفسها يلزم ان يتحقق نسبة

القيضين واستحالته فى نفس الامر وفى الاعتقاد والعندية ينكرونه فى نفس الامر ويقرون ثبوته فى الاعتقاد
وهذا الفرق لايجدى نفعا ثم اراد المحشى ان يستشهد على قوله ففيه تأمل بذكر ماقاله الشارح فى شرح
المقاصد مخالفا لما اختصه ههنا بقول العنادية بقوله (وقال) اى الشارح العلامة (فى شرح
المقاصد فى كلام العندية
والعنادية تناقص حيث
اعترفوا بحقية اثبات
اونفى) يعنى جمع فيه فى بيان
الحجة الالتزامية بين
الطائفتين وخص ههنا
فى العنادية وهذا يؤيد
ان فى كونه الزاما على
العندية تأملا لان مؤدى
كلامه ههنا ان الالزام مشترك
بينهما وحينئذ فى اختصاصه
بالطائفة العنادية ههنا نوع
تدافع ومعنى كلامه
فى المقاصد ان فى كلام كل
من العندية والعنادية
تناقض لانهم اعترفوا
بحقية اثبات حيث قالوا
ان الحقائق اوهام وخيالات
وانها تابعة للاعتقادات
اواعترفوا بحقية نفى حيث
قالوا ان الحقائق ليست
بثابتة وبين كلامهم تناقص
لان حاصل الكلام الاول
اقرار بحقية كونها اوهاما
وهذا اثبات لها وحاصل
الكلام الثانى انكار لحقية كونها اوهاما لانه ان كان كونها اوهاما يستلزم كذب
قولهم ان الحقائق ليست ثابتة لان الحكم بكونها اوهاما حقيقة من الحقائق فيؤل كلامهم الى ان بعض الحقائق ثابتة
وان لاحقيقة من الحقائق ثابتة فهذا تناقص (سيما) اى خصوصا (اذا تمسكوا فيما ادعوا) اى فى دعويهم التى ادعوها

الثبوت فى نفس الامر اذ الواقع لايخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت
الاشياء وان تحققت نسبة النفى فقد تحققت حقيقة من الحقائق فى نفس
الامر ففيه اثبات بعض مانفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما
مخيل تابع لاعتقادنا وليس فى نفس الامر شئ منهما هذا حاصل مانقل
عنه ﴿فان قلت﴾ ان اراد بقوله الواقع لايخلو عن احدى النسبتين انه لايخلو
عن تحقق احديهما كما يدل عليه السابق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون
ذات احديهما باقية ألا يرى انه ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه
الى شريك البارى مع تناقضهما متحققا فى نفس الامر اما الثانية فلكونها
كاذبة واما الاولى فلانها لوكانت متحققة فى نفس الامر لوجب تحقق
طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شئ بشئ لايستلزم
ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر فى موضعه وان اراد
ان الواقع لايخلو عن ذات احديهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا او بذلك
فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها ثبوتها وتحققها
حتى يكون فيه اثبات بعض مانفيتم لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف
الاشياء به كما فى لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه
﴿قلت﴾ قدمر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز فى نفس
الامر فاذا كان النفى امرا فى نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو
فى الذهن ولايكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا
ماعندى ولعل ماعند غيرى احسن من هذا ﴿**قوله** قال فى شرح المقاصد﴾
تأييد لقوله ففيه تأمل يعنى انه تام على العندية على ماقال فى شرح
المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع ﴿**قوله** حيث اعترفوا بحقية
اثبات الشئ ونفيه﴾ وفى بعض النسخ بحقية اثبات الشئ اونفيه والترديد
ناظر الى قولى كل منهما اعنى انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار
ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما ورد كلمة او مع انهم اعترفوا بهما

بانه اوهام وخيالات وتمسكوا فى اثباتها (بشبهة) اى بمقدمات مشكوكة غير ثابتة فى نفسها عندهم وهذا التناقض منهم اقبح واشد لزوما عليهم لانهم ان قالوا ان المقدمات التى استدللنا بها على دعوينا مسلمة ومطابقة للواقع مثبتة لدعوينا فقد اعترفوا بثبوت الحقائق وان قالوا ان مقدمات دليلنا مشكوكة ايضا كسائرها ونحن ايضا نشك فيها تكون دعويهم ايضا مشكوكة غير ثابتة ثم قال الشارح فيه بعد هذا القول بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك فى كل مايلتفت اليه حتى فى كونهم شاكين وتمسكوا عليه بانه لاوثوق على حكم الحس فى العقل لما مر من شبه الفريقين فلذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية انتهى فعلم منه ان كلامه ههنا وبين كلامه فى شرح المقاصد تدافع ولذا قال المحشى مشيرا اليه ففيه تأمل ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله بعد تقرير الجواب عليهم وبعد قوله ان هذا الالزام مختص بالعنادية (قالوا الضروريات) وهذا من تتمة ادلتهم المنقولة ولما ذكره الشارح عقيب قوله ولايخفى انه انما يتم على العنادية توهم منه ان هذا نقل لادلة العنادية فادار المحشى ان يدفعه بقوله (هذا دليل اللاادرية) يعنى ليس هذا كلام آخر بل هو من تتمة ادلة اللاادرية وماذكره ﴿ ١١٤ ﴾ من الاجوبة اعتراض بينهما بقرينة ان انكار الضروريات هو مذهب اللاادرية (وحاصله) اى حاصل هذا الدليل (انه لاوثوق بالعيان ولا بالبيان) يعنى انه لا اعتماد بالضروريات الحسية لان الحس قد يغلط لما مر من حس الصفراوى ولا بالضروريات العقلية وهى البديهيات لوقوع الاختلاف فيها (فتعين التوقف) اى عدم الجزم بشئ من الاثبات والنفى (ظاهر) (والشك) اى تعين ايضا عدم الاعتقاد فى وقوع شئ ولا فى عدم وقوعه لان التصديق اما بجزم او بغير جزم فالاول اما ضروريات حسية واما ضروريات عقلية فاذا لم يكن بهما وثوق واعتماد تعين عدم الجزم كذا زعموا ولما توهم ان بين كلاميهم تدافع لكون دعواهم اثبات امر اونفيه وهذا يستلزم الاعتماد والوثوق على خلاف غرضهم دفعه المحشى ببيان غرضهم فقال (وغرضهم) اى غرض اللاادرية (من هذا التمسك) اى من قولهم والحس قد يغلط ومن قولهم وقد يقع الاختلاف فى البديهيات (حصول الشك) اى فى الضروريات (والشبهة) اى فى الحس والعقل (لااثبات امر اونفيه) اى لا ان غرضهم فى هذا الدليل بهذا التمسك اثبات امر اونفى امر كاثبات الغلط للوهم والاختلاف فى العقل اونفى الوثوق بهما حتى يلزم التناقض لانهم شاكون ايضا فى قولهم قد يغلط الحس وقد يقع الاختلاف ولاشك ان الحصول غير التحصيل ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تتمة نقل كلامهم بانهم قالوا الضروريات منها حسيات الحس (قد يغلط كثيرا) فلما توهم ان بين هذا القول منهم وبين انكارهم النسبة منافاة حيث نسبوا الغلط الى الحس وهو نسبة ايضا اراد المحشى دفعه فقال

نظرا الى ان فى اثبات التناقض يكفى احدهما ﴿قوله هذا دليل اللاادرية﴾ وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا ﴿قوله وحاصله انها لاوثوق بالعيان الخ﴾ اما انه لاوثوق بالعيان اوبالبداهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهية العقل واما انه لاوثوق بالبيان اى بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده ﴿قوله وغرضهم الخ﴾ دفع لما يتوهم من ان فى كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر اونفيه اى الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك فى جميع الحقائق بل فى الشك ايضا ووجه الدفع ظاهر

(اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس) اى اطلاق لفظ الغلط على ادراك الحس الذى هو مرادهم بهذا القول مبنى على زعم اهل الحق عندهم حيث زعموا ان اثبات اهل الحق زعم لانه مبنى على مذهبهم لان مذهبهم هو الشك فى كل شئ وغلط الحس من جملة المشكوكات عندهم (ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة) هذا السؤال وارد على قولهم قد يغلط كثيرا ومنشاؤه هو هو التقييد بقوله كثيرا وهذا نقض شبيهى على عبارتهم بان يقول هذا الكلام غير صحيح لانه مشتمل على القلة والكثرة وكل ماهو كذلك فهو غير صحيح وقوله قد الداخلة على المضارع دليل الصغرى يعنى لانه مشتمل على كلمة قد التى تدخل على المضارع لتحصيل القلة لانها موضوعة لها ولفظ كثيرا يدل على الكثرة (فينافى الكثرة) اى فتنافى القلة المدلولة عليها كلمة قد للكثرة التى يدل عليها لفظ كثيرا وقوله (قلت قد تستعار) جواب بمنع دليل الصغرى يعنى لانسلم ان قد ههنا للقلة لم لايجوز ان يكون ههنا لمطلق التحقيق لانها قد تستعار (فتستعمل للتحقيق ايضا) يعنى انها تستعمل مجازا لمطلق التحقيق بعلاقة الاطلاق والتقييد بذكر ماهو لتحقيق القلة وارادة مطلق التحقيق وهذا مجاز مرسل ﴿ ١١٥ ﴾ شايع بمعونة القرائن كما فى قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك فى السماء والمعنى ان الغلط كثير محقق وقوله (على ان القلة) بالعلاوة جواب على عدم تسليم كونها للقلة ومنع للمنافاة بين قد التى للقلة وبين الكثرة بان يقال لانسلم كون القلة منافيا للكثرة لم لايجوز ان يكون القلة (بحسب الاضافة) يعنى ليس المراد بالقلة هى القلة فى نفسه بل يجوز ان يكون المراد بها ما كان قليلا بالاضافة والنسبة الى غيره وهذه القلة (لاتنافى الكثرة فى نفسه) لان المائة مثلا قليل بالنسبة الى الالف وهى كثيرة فى نفسها فلاتنافى بين قلته بالنسبة الى الالف وبين كثرتها فى نفسها وكذلك يجوز ان يكون الاحول مثلا يغلط كثيرا مادام احول وهذا الغلط بالنسبة الى هو صحيح العين قليل لان صحيح العين اكثر من الاحول ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الرد على الطائفة اللاادرية فى دعويهم المنافاة بين وقوع الغلط فى بعض الحس وبين الجزم فى صحة الحس فى البعض الآخر حيث قال غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لاينافى الجزم بالبعض (بانتفاء اسباب الغلط) يعنى ان غلط الحس فى الاحول والصفراوى لوجود اسباب جزئية فيهما لاينافى الجزم بصحة البعض بسبب انتفاء تلك الاسباب الجزئية بالكلية فى غير الاحول او الصفراوى لان الاحولية والصفراء سبب جزئى لرؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوى العسل مرا فاذا انتفى هذه الاسباب يرى الواحد واحدا ووجد العسل حلوا فعلى ذلك نجزم ان هذا الشئ واحد وان هذا العسل حلو لان المدرك حس خال عن اسباب الغلط فلايكون هذا الحس غلطا لانتفاء اسبابه ولما ورد على قول

ظاهر ﴿قوله اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس﴾ والافهم يشكون فى وجود الحس وفى افادته وفى غلطه بل فى الشك ايضا ﴿قوله قلت قد تستعار﴾ كما فى قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين ﴿قوله على ان القلة الخ﴾ اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا فى نفسه ولامنافاة بين القلة الاضافية والكثرة فى نفسه فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا فى نفسه * قال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولاشك ان ثبوت القلة بحسب الزمان

المجيب لاينافى الجزم منع المحشى بجوابه فقال (فان قلت لعل ههنا سببا عاما) يعنى انه لانسلم عدم المنافاة فى هذه المادة بين الجزم بعدم كونه غلطا وبين كونه غلطا لانه يجوز ان يوجد فى هذه المادة سبب عام (لغلط عام) اى شامل للمادتين معا اى فيما نجد فيها سببا لغلط الحس ومالم نجد فيها سببا للغلط فيكون كلاهما غلطا لكن نوع احدهما غير نوع الآخر فيكون كل من الاحول وغيره غلطا لكن نوع غلط احدهما غير نوع الغلط الذى ظننتم انه صحيح بان يكون فى الاحول سبب جزئى ﴿ ١١٦ ﴾ ارى له الواحد اثنين وفى الآخر سبب جزئى ارى له واحدا ويجوز كون كلاهما غلطا (فمن اين تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط) اى اين الدليل على الجزم بان مطلق اسباب الغلط ينتفى فى غير الاحول حتى يلزم منه ان نقول بان حس غير الاحول وادراك غير الصفراوى ليس بغلط لم لايجوز ان يكون كل منهما غلطا ايضا بسبب وجود بسبب المطلق للغلط لانه لايلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام (قلت بديهة العقل جازمة به) جواب لقوله فمن اين يجزم يعنى ان بديهة العقل جازمة بان مطلق اسباب الغلط منتف ههنا لانه اذا لم يوجد الاحولية فى انسان يحصل له نظر صحيح وحس غير مشوب بدليل انه كلما نظر الى الواحد يراه واحدا ولايتخلف هذا النظر عنه ولهذا جزم العقل بان هذا الحس ليس فيه غلط فحينئذ جزمنا بانه لم يوجد سبب من اسباب الغلط لاعاما ولاخاصا (فى مثل ادراك حلاوة العسل) يعنى اذا لم يوجد فى المدرك صفراء يجد حلاوة العسل فى كل اوقاته التى لم يعرض له الصفراء وقوله (والكلام على التحقيق لا على (الالزام) اشارة الى دفع مايجوز ان يقال ان بداهة العقل غير مسلم عند الخصم فكيف يكون جوابا لهم فدفعه بقوله ان كلامنا فى بيان حقيقة الامر لان مرادنا الزام الخصم المعاندين لانهم لايسلمون شيئا والزامهم انما يكون باحراقهم

لاينافى الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (**قوله** ان قلت لعل الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط فى جميعها فالحس يجوز ان يغلط فى جميعها فلايكون مفيدا للعلم ومنع الشارح العلامة كبرى القياس بانا لانسلم انه اذا كان غالطا فى بعض المواد يلزم جواز غلطه فى جميعها فان الغلط فى البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لاينافى الجزم فى بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط فى بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط فى جميع المواد ثابت لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق فى جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب للعام كاف فى اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين يجزم مقدمة لها مدخل فى اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الخ فما قاله الفاضل الچلبى من ان قول الشارح قلت غلط الحس الى آخره فى قوة المناقضة فلاوجه لقول المحشى ان قلت لعل الخ اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا تم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ (**قوله** قلت الخ) حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لانسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه فى بعض المواد كما فى مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لايتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه فى نفسه لاينافى الجزم العادى المذكور كما فى العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب اليه فى نفسه وقد يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه فى نفس الامر ومصداقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لايكفى فى حصول العلم عدم غلطه فى نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط (**قوله** وان صح ذكره الخ) يعنى وان صح ذكر الذكر المضموم فى تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك وماقاله الفاضل المحشى فى توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ماقيل لوجعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان ذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل فى القلب كما ان العلم يحصل فى القلب فجاز التعريف به ليس بشئ اذلامعنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوى فلا معنى لقول الشارح اى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغى ان يحمل التجلى الخ (**قوله** حملا الخ) علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفى شرح المقاصد مايشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها

بالنار حتى يدركوا بصدق النار محرقة كما سيجئ سواء كان جزمنا بعدم الغلط مسلما عندهم اولا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله تعالى فى تفسير تعريف العلم حيث قال وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر مايذكر (ويمكن ان يعبر عنه) ثم اراد المحشى ان يشير الى وجه تفسير الشارح قوله يتجلى بانه يمكن ان يعبر به فقال (اشارة الى ان المذكور) يعنى ان قوله ويمكن ان يعبر عنه بعد تفسيره بقوله اى يتضح ويظهر مايذكر للمقصد به ان يشير الى ان ﴿ ١١٧ ﴾ لفظ المذكور الذى اخذ فى تعريف العلم مأخوذ (من الذكر بالكسر) اى الذى هو بكسر الذال المعجمة لانه مأخوذ من الذكر الذى هو بضم الذال بقرينة ذكر التعبير الذى هو من خواص اللسان (وهو) اى الذاكر الذى بكسر الذال (مايكون) اى هو الذكر الذى يكون (باللسان) اى باستعانة اللسان لاباستعانة القلب الذى هو المعبر عنه وقوله (وانما لم يجعله من المضموم) اشارة الى باعث التفسير يعنى انما لم يجعل الشارح لفظ المذكور مشتقا ومأخوذا من الذكر الذى هو بضم الذال كما يشعر به كلامه فى شرح المقاصد بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها مايذكر ويلتفت اليه (وهو) اى الذكر بضم الذال (مايكون بالقلب وان صح) اى ولو صح (ذكره) اى ذكر الذكر الذى هو بالقلب (فى تعريف العلم لعمومه) اى وان كان ذكر المضموم صحيحا لكونه عاما شاملا (مثل الظن والجهل حملا) اى لم يجعله منه الا لقصد حمل عبارة التعريف (للفظ على الشائع) اى على المعنى الشائع فى الاستعمال (المتبادر) عند الاطلاق لان الشائع المتبادر من لفظ الذكر هو مايكون باللسان وحمل التعريفات على المتبادر اولى من حملها على غير المتبادر وقوله وان صح اشارة الى ان المقصود فى التعريف هو تعميم المعرف للظن والجهل المركب وهذا المقصود حاصل

بالذكر اللسانى بلاشبهة واراد المحشى بقوله وان صح انه كما يصح التعميم بالذكر اللسانى يصح ايضا بالذكر القلبى فلا يخل ارادة الذكر القلبى لتعميم التعريف فلا يكون هذا وجها لتركه بل الوجه له حمله على المتبادر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان شمول التعريف على تقدير كونه معرفا بهذا التعريف (فيشمل ادراك الحواس) يعنى ان تعريف العلم بقوله صفة يتجلى بها المذكور يكون شاملا لادراك الحواس كما كان شاملا لادراك العقول لانه لما كان التجلى مأخوذا فى تعريفه وكان المراد منه الانكشاف التام شمل ادراك الحواس لان الحس ينكشف به الشئ انكشافا تاما ولفظ مذكور شامل للاعيان والمعانى ولما اقتضى هذا الشمول ان يكون الاحساس علما استدرك منه المحشى بقوله (لكن عده) اى عد ادراك الحواس (علما يخالف العرف واللغة) لانه لو عد الحس من العلم لزم ان يكون البهائم من اولى العلم لكن التالى باطل (فان البهائم ليست من اولى العلم فيهما) اى فى العرف واللغة ومن ادخل الاحساس فى العلم ١١٨ اراد انه الاحساس الذى يكون بالتعقل وهذا لا يوجد فى البهائم اعلم ان العلم يقال فى الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشى عند العقل ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات وهذان التعريفان يطابق الاصطلاح ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقينى على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فى الاخير عبارتان احديهما انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به ثم قال قوله لمن قامت اى انسانا كان او غيره والاخرى انه (العلم) صفة توجب تميزا بين المعانى لا يحتمل النقيض اى صفة تستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تميزا فى الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج منه مثل القدرة والارادة وهو ظاهر ويخرج ادراك الحواس ايضا لان تميزها فى الاعيان ومن جملته علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد هذا حاصل ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد فعلم منه ان هذه التعريفات تعريفات اصطلاحية للعلم سواء وافقت العرف واللغة اولا واما التعريفان الاخيران فوافقان للعرف واللغة ومخالفة دخول الاحساس فى العلم تكون من جهة اخرى ايضا وهو لزوم كون البهائم عالما فمراد المحشى من هذا الكلام ان الشارح لما التزم واختار هذا التعريف من تعريفات العلم لكونه موافقا للعرف واللغة وجب ان لا يوجد فى هذا التعريف مخالفة لهما اصلا لكنه وجد فيه مخالفة بوجه آخر وهو لزوم كون البهائم عالما وهذا خلف والجواب عنه ما سبق من ان مراده من ادراك الحواس ادراك العقل بالحواس فعلى هذا

ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما ما قاله الفاضل الجلى من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره فى شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيه فى كتاب وآخر فى كتاب آخر ليس من التدافع فى شئ ﴿قوله لكن عدها علما يخالف العرف واللغة﴾ نقل عنه ولا يمكن الفرق فى الادراك الحسى بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من فى قوله لمن قامت هى به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى واما

العلم الاحساسى فهو ثابت لها فلا مخالفة. وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجئ ان الحواس انما هى آلات للادراك فلا يرد المخالفة ﴿قوله اى نقيض التميز﴾ فيكون التقدير صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه نقيض التميز والمعنى انه امر حقيقى قائم بمحله اعنى النفس يوجب له ان يميز الشئ عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشئ المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذى اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهرا هو النفس والصفة آلة للتميز ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميز تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشئ يتعلق به وهو الذى لا يحتمل نقيض التميز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تميزا خرج من الحد الصفات التى توجب لمحلها التميز فقط لا التميز وهى ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشئ بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل نقيض التميز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزا يحتمل النقيض فى الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تميزا يحتمل نقيضا فى المآل اما فى الجهل فلان الواقع فى نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما فى التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما فى علم الواجب او بطريق العادة كما فى علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصه بالايجاب العادى على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشئ توجب ان يكون النفس مميزا له تميزا لا يحتمل النقيض * قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين فى محله والتصور داخل فى التعريف بناء على انه لا نقيض له اصلا

لا يشمل ادراك البهائم فانه لما لم يكن لهن عقل فلا يكون ادراكهن علما فحينئذ لا يلزم عدها عالما ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى التعريف الثانى للعلم بانه صفة توجب تميزا (لا يحتمل النقيض) ولما كان النقيض يحتمل ان يكون المراد به نقيض التميز وان يكون نقيض متعلق التميز يعنى المعلوم اراد المحشى ان يفسره اولا موافقا على ما هو الظاهر ان يشير الى ما هو غير الظاهر فقال (اى نقيض التميز) يعنى ان العلم صفة فى العالم وتقتضى تلك الصفة صورة مطابقة منكشفة لا تحتمل عدم الانكشاف وقوله

فلا وجه لاخراجه بل لاوجه لصحته اصلا ﴿قلت﴾ الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هى هى لانقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان فى العلم واما باعتبار انه يلاحظ فى كل منهما النسبة مع كل واحد من النفى والاثبات على سبيل التجويز المساوى او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفى وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول ﴿ **قوله** كما هو الظاهر ﴾ لانه الاسبق الى الفهم لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشئ كذا مع اعتقاد انه لايكون الا كذا علم ومع احتمال انه لايكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتميز المعنى المصدرى اعنى الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفى والاثبات لاما يوجبها ويكون المراد بالتميز الصورة والنفى والاثبات وحينئذ يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشئ لايكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لايكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه فى نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لايحتمل متعلقه نقيضيه عند المدرك اما فى التصور فلانتفاء النقيض واما فى التصديق فلان متعلقه اعنى وقوع النسبة مثلا فى نفس الامر له نقيض هو اللاوقوع فيه فاذا لم يكن التصديق اعنى ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا مأخوذا من حس او بديهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعنى الوقوع مثلا لنقيضه وهو لا وقوعها واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا فى الحال ولا فى المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لامعنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعنى حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشئ لآخر انه يجوز ان يتصف به كما فى الاعتقاد الظنى فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه هو وجه عدم ظهور

(كما هو الظاهر) اشارة الى ان هذا التفسير الراجح او الظاهر من العبارة بخلاف التفسير بنقيض المتعلق كما سيجئ لان هذا التفسير اسبق الى الفهم ومذكور صريحا وايضا هو موافق لقولهم ان اعتقاد الشئ كذا مع العلم بانه لايكون الا كذا علم ومع احتمال انه لايكون كذا واحتمالا مرجوحا ظن وقوله

(هذا)

(والاحتمال لمتعلقه) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال التميز عرض والاحتمال ايضا عرض ولو كان قوله لايحتمل صفة للتميز يلزم قيام العرض بالعرض او يقرر السؤال بانه لايجوز ان يكون عدم الاحتمال صفة للتميز لانه ان كان المراد به المعنى المصدرى فلا نقيض له اصلا حتى يحتمل اولا يحتمل وان كان مما به التميز اعنى الصورة والنفى والاثبات فلامعنى لاحتماله نقيض نفسه صح فاراد المحشى ان يجيب عنه بان قوله لايحتمل وان كان صفة للتميز لكن اسناده اليه مجاز لان الاحتمال قائم بمتعلق التميز بفتح اللام فيكون المعنى ان العلم صفة فى النفس توجب للنفس ان تميز الشئ عما عداه تميزا لايحتمل ذلك الشئ المتعلق نقيض ذلك التميز يعنى انكشفت اولا صورة الامر الخارجى وهو المراد من المتعلق فحصلت بسبب ذلك الانكشاف صورة فى النفس الناطقة وهى المرادة بالتميز فحصلت للناطقة قوة تحصل عندها بسبب انكشاف صورة الامر الخارجى الذى هو المتعلق بحيث لايحتمل ذلك المتعلق نقيض الصورة التى حصلت عند المدرك مثلا ان للانسان صورة خارجية وهى صورته التى لايحتمل غير الانسان من الفرس وغيره فاذا تعلق الحس بتلك الصورة فانكشفت الصورة عند نفس الرائى تحصل عند المدرك صورة اخرى مطابقة للصورة الخارجية ويقال للصورة الثانية عند المدرك تميزا لكونها مسببا للتميز فالصفة التى هى العلم تقتضى حصول الصورة الثانية التى هى التميز فالصورة الاولى الخارجية المنكشفة هى التى يتعلق بها الصورة الثانية فالعلم اليقينى الذى هو المعرف عبارة عن تطبيق الصورة الثانية التى حصلت عند المدرك بالصورة الخارجية بحيث لايحتمل الصورة الخارجية غير صورتها التى انطبعت عند المدرك ولما ورد انه على هذا التقدير يقتضى ان لايكون صفة للتميز لعدم العائد اليه فاجاب عنه بقوله (وانما وصف التميز به) اى بقوله لايحتمل (مجازا) اى بطريق المجاز لابطريق الحقيقة بان يكون من قبيل اسناد وصف السبب الذى هو المتعلق الى المسبب الذى هو التميز ثم شرع المحشى فى بيان المعنى الذى يراد من لفظ التميز من التصور والتصديق وفى ايضاح المعنى الذى يراد من المتعلق فقال (ثم التميز فى التصور) اى المراد بالتميز الذى يقع فى نوع التصور من العلم (الصورة) اى وفى الصورة التى تقوم فى المدرك وهى التى يقع بها التميز بحيث

هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجئ تحريره ان شاء الله تعالى ﴿ **قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الخ ﴾ يعنى ان ضمير الفاعل المستتر فى لايحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز فان التميز انما يكون لشئ وانما لم يكن راجعا الى نفس التميز لانه ان كان المراد به المعنى المصدرى فلا نقيض له اصلا لا فى التصور ولا فى التصديق وان كان ما به التميز اعنى الصورة والنفى والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تتكلف بمثل مامر او بأن المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشئ كذا مع العلم بانه لايكون الا كذا علم ومع احتمال انه لايكون كذا ظن فانه صريح فى ان المتعلق اعنى الشئ محتمل ﴿ **قوله** وصف به التميز مجازا وصفا للمتعلق ﴾ اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول ﴿ **قوله** ثم التميز الخ ﴾ يعنى انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التميز فالمرا بالتميز ما به التميز اى الامر الذى به تميز النفس للشئ لا المعنى

المصدرى اعنى كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا فى التصور ولا فى التصديق وهو ظاهر وذلك الامر فى التصور الصورة وفى التصديق النفى والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من بديهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعنى النفى وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشئ عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشئ نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفى والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل يوجب تلك الصورة ضررة الثانى انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمى العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفى والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهنى والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة عن التميز خلاف الظاهر الخامس ان النفى والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك ﴿اقول﴾ ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفى والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشى فى هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فى النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء فى النفس وهم ينفونه وعن الثانى بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمى العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فسلم اذ لا ضرر فى ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما اصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفى والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشئ منهما تصور اشار المحشى الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ واما ان التصور او التصديق ليس الا نفس الصورة والنفى والاثبات فقد عرفت

تكون تلك الصورة سببا للتميز قوله (ومتعلقه) معطوف على التميز يعنى ثم المراد بمتعلق التميز (الماهية المتصورة) اى التى تؤخذ منها الصورة عند المدرك وحاصل التعريف فى التصور ان العلم صفة تقتضى انطباع صورة الانسان مثلا عند المدرك بحيث لا تحتمل صورته التى فى الخارج نقيض التى انطبعت فى المدرك (وفى التصديق) اى المراد بالتميز فى نوع التصديق من العلم (الاثبات) اى ادراك ان النسبة واقعة فى النسبة الثبوتية (والنفى) اى ادراك ان النسبة ليست بواقعة فى النسبة السلبية.

(انه)

(ومتعلقه) اى المراد بمتعلق التميز الذى لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض التميز (الطرفان) احدهما المثبت الذى هو المحمول والآخر هو المثبت له الذى هو الموضوع وهذا هو الراجح بناء على كون المراد من الطرف معناه اللغوى وقيل المراد من الطرف هو طرف النسبة كما هو مصطلح المنطقيين يعنى ان احد الطرفين وقوع النسبة والآخر لا وقوعها فالمعنى على الاول ان العلم صفة توجب ادراك ثبوت شئ لشئ او نفيه عليه بحيث لا يحتمل الطرفان المرتبط احدهما بالآخر ان كان ثابتا نقيض ذلك الثبوت وان كان نافيا نقيض ذلك النفى وعلى الثانى يكون معناه ان العلم صفة توجب ادراك ان النسبة واقعة بحيث لا يحتمل تلك النسبة الايجابية غير الايجاب او توجب ادراك ان النسبة ليست بواقعة بحيث لا يحتمل تلك النسبة السلبية (والعلم بهذا المعنى) اى بمعنى كونه معرفا بانه صفة توجب تميزا (ينقسم) اى ينقسم الى القسمين يعنى الى التصور والتصديق كما انه ينقسم اليها بالمعنى الاول (بانه) اى بان العلم اعنى الصفة التى توجب تميزا (ان خلا عن الحكم) اى ان كان متعلق التميز خاليا عن النسبة التامة (بان لم يوجب) يعنى انه لم يوجب ذلك العلم (اياه) اى الحكم بسبب عدم ايجاب الصفة (فتصور) اى فذلك العلم تصور (والا) اى وان لم يخل عن الحكم بان اوجب اياه (فتصديق) وانما قال بان لم يوجب ليدخل الشك والظن والوهم فى التصور لان هذه الثلاثة وان لم تخل عن الحكم لكنه لم يوجبه فلا تدخل هذه الثلاثة فى التصديق لان العلم فى التصديق موجب للحكم وحيث مالم يوجد الايجاب فهو تصور سواء خلا عن الحكم اولا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان شمول العلم بهذا المعنى لادراك الحواس بناء على عدم تقييد التميز بقوله بين المعانى لان من ادخل ادراك الحواس فى تعريف العلم لا يقيد التميز بقوله بين المعانى ومن لم يدخله فيه قيده به فقال انه صفة توجب تميزا بين المعانى فخرج بهذا القيد ما يوجب تميزا بين الاعيان وهو ادراك الحواس حيث قال الشارح ان شموله للحواس (بناء على عدم التقييد) اى هذا الشمول مبنى على عدم تقييد التميز فى تعريف العلم (بالمعانى) اى بان يقال تميزا بين المعانى لا بين الاعيان الموجودة وانما كان العلم شاملا للحواس بناء على عدم التقييد

انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل فى المرآة واين هذا من الوجود الذهنى فان مرادهم بالوجود الذهنى امر يشارك الوجود الخارجى فى تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه مبنى على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة والنفى والاثبات دون المعنى المصدرى وعن الخامس بان المراد بالنفى والاثبات المعنى اللغوى وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل فى هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء ﴿ **قوله** ومتعلقه الطرفان ﴾ هكذا وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد به المعنى اللغوى وهو انما يتعلق بالطرفين اعنى المثبت والمثبت له واما كون متعلقها النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك ﴿ **قوله** والعلم بهذا المعنى ينقسم الخ ﴾ جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق

(فان المعانى ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر) وهذا اشارة الى مقدمة قياس من الشكل الثانى بان يقال العلم مايوجب تميزا بين المعانى والاعيان المحسوسة ليست من المعانى فادراك الاعيان المحسوسة ليس بعلم (فخرج) اى فحينئذ خرج عن تعريف العلم (الاحساسات) واما اذا لم يقيد بالمعانى فالعلم شامل لادراك الحواس لانه اذا لم يقيد به يشمل التميز لمابين المعانى وبين الاعيان فيشمل ادراك المعانى وادراك الاعيان الذى هو الاحساس (لكن يرد عليهم) اى يرد على من قيده بقوله بين ﴿١٢٤﴾ المعانى اعتراض وهو (انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما) لااحساسا يعنى انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ماعداها بدون حضورها عند المدرك (كادراك زيد قبل رؤيته) لان زيدا جزئى عينى ليس بمعنى قبل الرؤية وبعدها وقد صرحوا انه قبل الرؤية علم لعدم تعلق الحس به (واحساسا) اى وتدرك الجزئيات العينية بطريق الحس (كادراكه عند الرؤية) فمقتضى هذا التصريح ان يكون ادراك زيد قبل الرؤية علما (ومقتضى التعريف) يعنى انما صرحوا به مناف لما يقتضيه هذا التعريف يعنى عند من قيده بقوله (بدون بين المعانى لان مقتضاء حينئذ (ان لاتعلم تلك الجزئيات) اى ان لايكون علما قبل الرؤية وبعدها لانه يكون على التقديرين من الاعيان وكذا يخالف هذا التصريح عند من لم يقيده به لان مقتضى التعريف عنده انه علم قبل الرؤية وبعدها ومقتضى تصريحهم انه علم قبل الرؤية فقط فكلا المذهبين يخالف تصريح القوم (وغاية ماينكلف) يعنى حاصل الجواب بعد التكلف (ان يقال مثل زيد) اى الذى من الجزئيات العينية (اذا

تحريرها (**قوله** فان المعانى ماليست الخ) دليل لقوله بناء على عدم الخ يعنى ان شمول التعريف لادراك الحواس مبنى على انه لم يقيد بالمعانى بخلاف مالوقيد ويقال بانه صفة توجب تميزا بين المعانى لايحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعانى ههنا لايقابل الاعيان * واعلم ان التقيد بالمعانى وعدمه مبنى على ان ادراك الحواس هل هو قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعرى ومتابعيه ترك قيد المعانى فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعانى واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعانى بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعانى الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما (**قوله** لكن يرد عليهم الخ) يعنى يرد على من زاد قيد المعانى انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ماعداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ماعداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكيفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزء المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تميزا بين المعانى بل بين الاعيان المحسوسة (**قوله** وغاية ما يتكلف الخ) حاصل الجواب ان الامر المدرك

اخذ على وجه جزئى) بان لوحظ بجميع تشخصاته التى لاتصدق على غيره (فعين) اى فهو عين من الاعيان فادراكه ليس بعلم بل حس خارج عن التعريف فهذا هو الذى ارادوا بقولهم وادراكه عند الرؤية احساس (وعلى وجه كلى) يعنى ان مثل زيد اذا اخذ على وجه كلى بان لوحظ بعوارضه التى يجوز صدقها على غيره ولايمنع وقوع الشركة فيه (فمعنى) اى فهو معنى فادراكه علم فهذا الذى ارادوا بقولهم انه قبل الرؤية علم (ولايدرك) اى مثل زيد من الجزئيات ﴿١٢٥﴾ (قبل الرؤية الا على وجه كلى) فلذا اقتصروا على كونه قبل الرؤية علما (هذا) اى خذ هذا الجواب مع مايتكلف فيه يعنى ان كون زيد قبل الرؤية علما لكونه من المعانى وعند الرؤية احساسا لكونه من الاعيان ليس بمشكل واما المشكل فهو ما بينه بقوله (والامر) اى الحال والشان (فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل) لانه يكون حينئذ من المحسوسات ولاشئ من المحسوسات بعلم ويجاب عنه بان انطباع صورته عند العقل بعد التخيل من المعانى لانه بعد غيبته عن الحس لايكون محسوسا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان كون تعريف العلم بهذا التعريف شاملا للتصورات انما كان ذلك الشمول (بناء على انها لانقائض لها) يعنى ان كون تعريف العلم بانه صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض تعريفا شاملا على التصورات انما هو لكون التصورات مختصة بعدم النقيض لها فاذا لم يكن لها نقائض لم يوجد الاحتمال لها ولما كان الظاهر من كلام الشارح ان ضمير المؤنث فى قوله لانقائض لها للتصورات وان المراد بالتصور هو الصفة وكان حل العبارة

بدون احضاره عند الحس معنى لاعين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلى اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر فى الخارج فى فرد واحد فهو ادراك لامر كلى انحصر فى فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئى المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئى فهو ادراك العين المحسوس (**قوله** والامر فى ادراكه الخ) يعنى ان الامر على من زاد قيد المعانى فى ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبوبته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئى ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما فى الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوته عن البصر ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل او توهم لان من اطلق قيد المعانى لا يقال بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بها * قال المحشى المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالى يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعانى لكن لمطابقته الامر الخارجى وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال ﴿اقول﴾ فيه بحث اذ لايخفى على ذوى بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه فالامر الخيالى انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو فى صورة هى آلة لملاحظته العين الغائب عن الحواس لافى الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين مابه الادراك والمدرك

عليها محلا اراد المحشى تصحيح العبارة بقوله (اى لتميزها الذى هو الصورة) يعنى ان الضمير راجع الى التصورات بحذف المضاف اى لا نقائض لتميز التصورات وان المراد بالتميز هو الصورة اى للصورة التى توجبها الصفة التى هى عبارة عن العلم الذى هو التصور لانه لو لم يفسر الضمير به وكان التعريف على ظاهره يرد عليه بان التصور عبارة عن العلم والعلم هو الصفة الموجبة للتميز فحينئذ يكون المعنى انه لا نقائض للصفة الموجبة وهذا مخل للبناء المذكور واما اذا فسر الضمير به يكون المعنى انه لا نقائض للصورة التى توجبها الصفة (فلا يرد عليه) اى على من قال ان شموله بناء على انها لا نقائض لها (ان التصور غير التميز) لان الصور نفس العلم والعلم صفة توجب تميزا ❦ ١٢٦ ❦ (والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التميز) يعنى وان المعتبر فى العلم اى المأخوذ من تعريفه بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ان المراد بالنقيض نقيض التميز واذا كان التصور غير التميز والذى لا يحتمل النقيض هو التميز فلا يكون لقوله بناء على انها لا نقائض لها معنى لانه لا يلزم من عدم احتمال نقيض التميز عدم احتمال نقيض التصور حتى يصح ان يقال ان شمول التعريف للتصورات بناء على انها لا نقائض للتصورات لان المراد بالنقيض فى المبنى نقيض التميز وفى المبنى عليه نقيض الصفة (فلا يصح البناء المذكور) (لكن) واما اذا كان المراد بالتصور التميز وبالتميز الصورة فحينئذ يكون المعنى انه بناء على ان التصورات التى هى الصورة لا نقائض لتلك الصورة فضلا عن احتماله فحينئذ يصح البناء المذكور (ومن ههنا) اى لاجل ورود هذا الاعتراض (قيل المراد بالنقيض) اى فى قوله لا يحتمل النقيض (نقيض الصفة) اى لا نقيض التميز كما سبق بقرينة قوله لا نقائض لها اى للتصورات التى هى العلم المتحد بالصفة ومما يجب ان يعلم ان المراد بالصفة ليست هى الصفة التى توجب بل الصفة التى تحصل عند ايجاب الصفة الاولى فيكون عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل فالمعنى ان العلم صفة توجب صورة لا تحتمل تلك الصورة نقيضها اما بانه

فاجاب بما اجاب (قوله اى لتميزها الذى هو الصورة الخ) يعنى ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذى هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة له على ما مر والمعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز لا نقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات فى تعريف العلم على انه لا نقيض لها * قال الشارح فى شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعنى لغير الماهية المتصورة وهذا مبنى على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه (قوله ومن ههنا الخ) اى ومن ورود الاعتراض ظاهرا لو اريد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز بالمعنى المصدرى وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا

لا نقيض لها كما فى التصورات او لها نقيض لكنه لا يحتمل كما فى التصديقات (وقد يجاب) اى عن هذا الايراد من غير احتياج الى تقدير التميز ومن غير ان يراد بالنقيض نقيض الصفة بل بابقاء العبارة فى قوله لا نقائض لها على اصلها وان يراد بالنقيض نقيض التميز (بان عدم نقيض التميز) وهى الصورة القائمة بالنفس الناطقة (فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور) وهو صفة الموجبة للتميز فاذا لم يوجد لتلك الصفة نقيض لم يوجد للتميز نقيض فحينئذ يصح ان يقال ليس للتميز نقيض لانه ليس للتصور نقيض (لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية) اى دعوى كون نقيض التميز ❦ ١٢٧ ❦ فرعا لنقيض التصور (مما) اى من الدعاوى التى (لا ثبت له) اى لا ثبوت له و قوله لا ثبت اما بفتح الباء بمعنى الحجة او بسكون الباء بمعنى الثابت كما فى الصحاح (ان قلت كل متصور) كالانسان مثلا (لا يحتمل) صورة (غير صورة الخاصة) اى غير صورته التى هى صورته فى الواقع فاذا لم يحتمل غير صورته الخاصة فلا يحتمل ايجاب الصفة لهذه الصورة نقيضه اعنى ايجابها لغير هذه الصورة لان الانسان مثلا اذا تصور بصورته الخاصة لم يحتمل غير هذه الصورة وهذا يقتضى عدم ايجاب الصفة غير تلك الصورة المطابقة للواقع فحينئذ لا يحتمل الصفة نقيضها (فلو سلم ان للتصور) اى للصفة (نقيضها فمتعلقه) بفتح اللام اى صورته الخارجية المطابقة (لا يحتمل نقيضه) اى نقيض المتعلق فاذا لم يحتمل الصفة نقيضها على التقدير الاول ومتعلقه على التقدير الثانى (فلا معنى للبناء) اى البناء كون التصورات علما (على عدم النقيض) اى على عدم نقيض الصفة بل التصور اذا حصل يكون علما البتة لانه لا يحتمل نقيض صورته ولا نقيض متعلقه لا ان كونه علما لكونه مبنيا على عدم النقيض لتميزه او لصفته ثم الظاهر ان مورد هذا السؤال قول الشارح حيث قال بناء على زعمهم بان كون التصور علما بناء على عدم النقيض لتميزه (قلت هذا) اى عدم احتمال

لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة (قوله وقد يجاب) اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتميزه الذى يوجبه نقيض (قوله لكن لا يخفى الخ) يعنى ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان فى التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر (اقول) ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة (قوله ان قلت الخ) اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة له فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضا) اى لتميز التصور لما مر (قوله قلت الخ) وحاصله ان

التصور غيرصورته الخاصة ليس شاملا فى كل المتصورات بل (انماهو) اى عدم احتمال التصور غير صورته الخاصة واقع (فى المتصور بالكنه) كتصورنا الانسان بالحيوان الناطق (لافى المتصور بالوجه) كتصورنا الانسان بالضاحك (فانه لوفرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلاشك ان الانسان المتصور باحدهما) اى بالضاحك بالفعل اوباللاضاحك بالفعل (يحتمل) اى ذلك الانسان المتصور باحدهما (ان يتصور بالآخر) فكون الانسان المتصف فى الواقع بالضاحك بالفعل على تقدير ادراكه كذلك علما ليس بمبنى على انه لايتصور النقيض له بل هومبنى على انه وان تصورله النقيض لكنه فى الواقع ليس له نقيض فيكون كون التصور بالكنه علما مبنيا على انه لانقيض له فى الفرض واقعا على كون التصور بالكنه علما مبنيا على انه لانقيض له فى الواقع وان كان له نقيض فى الفرض سواء كان لها نقيض فى الفرض كما كان فى التصور بالوجه اولم يكن لها نقيض فيه كما اذالم يكن لها نقيض فى الواقع كما كان فى التصور بالكنه وانما قيد الطرفين بالفعل لانه يجوز ان يتصور ﴿ ١٢٨ ﴾ الانسان بالضاحك بالفعل وبنقيضه الذى هو اللاضاحك بالفعل واما اذا لم يقيد الضاحك واللاضاحك بقوله بالفعل فلايجوز الفرض المذكور لان الانسان انما يتصور بالاتصاف بالقوة ولايجوز تصوره بنقيضه الذى هو الاتصاف باللاضاحك بالقوة (على ان) اى مع ان (بناء شئ) وهو ههنا كون التعريف شاملا للتصورات (على شئ فى الواقع) وهو عدم نقائض التصورات فى الواقع (لاينافى) اى ذلك البناء (وجود مبنى آخر) وجود شئ يبنى (عن) عليه الآخر وهو عدم احتمال النقيض (له) اى لكون التعريف شاملا للتصورات (فى التقدير) متعلق بالوجود اى يلزم من كون الشئ اصلا لشئ فى الواقع ان لايوجد له اصل آخر فى الفرض والتقدير اذلا منافاة بين كون الشئ مبنيا على شئ فى الواقع وبين كونه مبنيا على شئ آخر فى الفرض والتقدير والحاصل ان مراد الشارح من قوله لانقايض لها نفى النقيض الذى اعتبر فى تعريف العلم اعنى نقيض التميز اى الصورة ومراده من هذا النفى نفيه فى الواقع سواء تصورله نقيض اولا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى اسناد قوله انه لانقائض للتصورات وبيان انه ناقل فيه لانه مدع له حيث قال (على مازعموا) اى الدعوى بانه لانقائض للتصورات انما هوزعم بعضهم فان كان صحيحا يصح البناء والافلا ثم المحشى اراد ان يشير الى المعنى الذى يلزم لهذا التعبير فقال (فيه) اى فى قوله على مازعموا وتعبير مذهبهم بالزعم (تضعيف قولهم) اى حمل قولهم على الضعف وقوله (لانه)

شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم فى التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لايحتمل غير صورته الخاصة لما انه لايمكن تعدد حقيقة الشئ واما فى التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشئ واحد لوازم متعدده فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها لانقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه ﴿ قوله على ان الخ ﴾ علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه اوبالوجه لايحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لانقائض لها انماهو بحسب الواقع على زعمهم وهو لاينافى ان يكون لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلى فى تحرير هذا الكلام ماقد بلغ فى نهاية البعد

بيان لوجه الضعف يعنى ان وجه حمل الشارح قولهم على الضعف ان هذا القول (يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم) اى قول المنطقيين (نقيضا المتساويين متساويان) يعنى ان هذا القول صحيح عندهم ومحصوله انه ان كان بين الشيئين مساوات يكون بين نقيضيهما مساوات ايضا فان الانسان والناطق مثلا متساويان ونقيضاهما وهو اللاانسان واللاناطق متساويان ايضا ولاشك فى الانسان والناطق من التصورات وتعبيرهم فى نقيضهما بانهما نقيضان يقتضى ان يكون ان للتصورات نقيضا (وعكس النقيض هو اخذ نقيض الموضوع) يعنى وكذا قولهم ان عكس النقيض هو اخذ نقيض موضوع قضية (محمولا) اى حال جعله محمولا (وبالعكس) اى اخذ نقيض المحمول موضوعا وهذا على رأى المتقدمين منهم وهذا القول ايضا يقتضى ان يكون للمفردات نقيض فهذان القاعدتان ينافى صحتهما لصحة ان يقال انه لانقائض للتصورات وهذا وجه التضعيف ثم ﴿ ١٢٩ ﴾ اراد المحشى ان يبين ما هو التحقيق فى قولهم انه لانقائض وفى قولهم فى هاتين القاعدتين بحيث يندفع المنافات فقال (والتحقيق) اى فى دفع المخالفة بين هذا القول وبين قول المنطقيين هو (انه) اى الشان (ان فسر النقيضان) اى الشيآن اللذان يقال لاحدهما انه نقيض للآخر (بالمتمانعين لذاتهما) اى الامرين اللذين اذا تحقق احدهما فى نفسه لم يتحقق الآخر فى نفسه كقولنا زيد حيوان وزيد ليس بحيوان ﴿ ٩ — سيالكوتى — ل ﴾ فان بينهما تمانعا بمعنى انه ان تحقق حيوانية لم يتحقق عدم حيوانيته (لايكون) اى لايصح قولهم اى لانقائض للتصورات لانه لايوجد حينئذ (للتصور نقيض اذلا تمانع بين التصورات) يعنى لانه لايتصور النقيض بمعنى التمانع فى التصورات على تقدير تفسير النقيضين بالمتمانعين لان التمانع لايوجد (بدون اعتبار النسبة) لان معنى تحقق حيوانية زيد هو صدق قضيته قائلة بان زيدا حيوان فان تحقق هذا مناف لتحقق عدم حيوانية زيد يعنى لقضيته قائلة بان زيدا ليس بحيوان فانهما قضيتان لهما نسبتان تامتان متنافيتان باعتبار صدقهما وتحققهما فى انفسهما (وان فسر) اى النقيضان (بالمتنافيين لذاتهما) اى بالامرين اللذين لايجتمعان فى شئ واحد وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما فى انفسهما كمفهوم الحيوان واللاحيوان فانهما موجودان معا فى الدنيا لكنهما لايجتمعان فى شئ واحد (كان له نقيض) اى فحينئذ وجد التصور نقيض على هذا التقدير

عن المرام وهو يزعم انه نهاية تحقيق المقام ﴿ قوله لايبطل كثيرا من قواعد المنطق الخ ﴾ عد قولهم عكس النقيض جعل نقيض الخ من قواعد المنطق لايخلو عن تسامح لان القاعد قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد ﴿ قوله والتحقيق الخ ﴾ هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اى الامرين اللذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما فى نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لايكون للتصور اى الصورة نقيض اذلا يستلزم من تحقق صورة انتفاء الآخرى فان صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لاتدافع بينهما الااذا اعتبر نسبتهما الى شئ فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط ان لم يجعل السلب راجعا

الى نسبة الانسان الى شئ بل اعتبر جزأ منه وان جعل السلب راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال فى التصورات التقيدية والانشائية لاتدافع بينهما الا بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين فى المفردين ﴿فان قلت﴾ ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا ﴿والجواب﴾ ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بنسب اليه الانسان فهو راجع ايضا الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لافرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين اللذين يكون كل منهما ينافى للآخر لذاته سواء كان بتمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا او بمجرد تباعد فى المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر (**قوله** ومن ههنا قيل الخ) اى من تفسير النقضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه اورفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ * قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق

لانه لايقتضى النسبة (ومن ههنا) اى من اجل تفسير النقيضين بانهما الشيآن المتنافيان (قيل نقيض كل شئ) اى من التصور والتصديق (رفعه) هكذا قيل على الاطلاق وفسر الاطلاق بقوله (اى سواء كان رفعه فى نفسه) كما فى التصور (اورفعه عن غيره) كما فى التصديق (والاشهر) اى فى تفسير النقيض (هو الاول) يعنى تفسيرهما بالمتمانعين لذاتهما وان صح قولهم انه لانقائض للتصورات

(وقول المنطقيين) اى اطلاقهم لفظ النقيض على التصورات فى قولهم ونقيضا المتساويين وقولهم فى عكس النقيض انه ان يجعل نقيض المحمول (محمول على المجاز) يعنى ان اطلاقهم لفظ النقيض على امثال هذا انما يصح بطريق المجاز بطريق مايؤول اليه يعنى ان التصور اذا اعتبر النسبة بينهما كان له نقيض بينهما من قبيل انى ارانى اعصر خمرا فعلم منه ان تضعيف الشارح لقوله بانه لانقائض لها ليس لكونه مخالفا للاشهر وللمعنى الحقيقى بل لكونه مخالفا للمعنى المجازى الذى اشتهر اطلاقه عند المنطقيين

(وايضا) اى كما ان هذا الكلام وهو انه لانقائض للتصورات ضعيف من جهة كونه مخالفا لقول المنطقيين كذلك هو ضعيف من جهة اخرى وهى انه (يلزم منه) اى من شمول العلم المعرف بهذا التعريف على التصورات بناء على انه لانقائض لها (ان يكون جميع التصورات علما) لان جميع التصورات لانقيض لها وكل مالانقيض له لايحتمل النقيض فجميع التصورات لايحتمل النقيض وكل مالايحتمل النقيض فهو علم فجميع التصورات علم (مع ان المطابقة) اى مطابقة الصورة التى عند المدرك الى التميز للصورة التى فى الواقع الى المتعلق (شرط فى العلم) لان العلم المعرف ههنا هو العلم اليقينى الذى يطابق للواقع (وبعض

على نقيض السلب الثانى ان قوله اورفعه عن شئ يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاثباته انتهى كلامه * ويمكن الجواب اما عن الاول فبأنه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ماقالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وما صرحوا فى بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ اولازما مساويا له واذا كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ فالاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ماوقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثانى فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لا ان كلا من قسمى النقيض متحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه (**قوله** وقول المنطقيين محمول على المجاز) اى قول المنطقيين من اثبات النقائض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب او فى الصدق فقط على ما عرفت ولذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احديهما كذب الاخرى (**قوله** وايضا يلزم الخ) عطف على قوله يبطل كثيرا الخ ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لانقائض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات فى تعريف العلم مع

التصورات غير مطابق للواقع) وهذا نقض اجمالى وتقريره ان هذا التعريف لايصدق على جميع افراد التصورات على تقدير كونه صادقا لكونه مبنيا على قولهم لانقائض للتصورات لان مادة الشبح الذى نذكرها تدخل فى التعريف لانه يصدق عليه انه تصور لايحتمل النقيض مع انه لايصدق عليها المعرف لانها ليست بعلم لعدم مطابقتها ثم اراد المحشى ان يبين مادة النقيض فقال (كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه) اى من الحجر (صورة انسان) وقلنا انه انسان مع ان الصورة التى عند المدرك وهى صورة الانسان غير مطابق للصورة التى فى الواقع هى صورة

عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة فى العلم ولامطابقة فى بعض التصورات فلايكون التعريف مانعا (**قوله** واجيب الخ) هذا ماافاده سيد السند فى مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية الناشئة من ذلك الشبح علم تصورى للانسان وآلة لملاحظته ومطابق له بحيث لايحتمل غير تلك الصورة فى الواقع فلاخطأ فى الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطأ فى الحكم المقارن لهذه الصورة وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئى الذى هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشئ الذى نشأ منه هذه الصورة او الشئ الذى كانت تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة فى الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لاشك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لاتكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثانى يلزم ان لايتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لايكون الامطابقة لما هى صورة له فان صورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هى صورة له اعنى ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية وقع فى نفس الامر ضرورة انه لاتمانع بين المعلومات التصورية ألايرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات فى نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلايتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا فى نفس الامر كما فى قولنا العالم حادث مثلا وقد لايكون واقعا كما فى قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة الذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لاتكون ألايرى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئى كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما فى نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له

(لعدم)

الحجر فهذا ليس بعلم لان العلم المعرف مشروط بمطابقة الصورة التى عند المدرك للصورة التى فى الخارج (واجيب عن هذا) اى عن هذا النقض (بان تلك الصورة) اى الصورة التى انتزعنا من صورة المرئى (صورة الانسان وتصور له) اى للانسان لا انه تصور للمجرد (ومطابق) اى مطابق لما تصورنا وهى الصورة التى حصلت

فى ذهننا فيصدق عليه انه مطابق (والخطأ فى الحكم) يعنى انما وقع الخطأ فى حكمنا بالعقل (بان هذه الصورة) اى الصورة الخارجية الحاصلة من المرئى صورة (لذلك المرئى) وليست هى صورة له

لعدم معلومه فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما فى نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق (**قوله** وانما الخطأ فى الحكم) اى انما الخطأ فى الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه فى نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما فى نفس الامر واذا لم تكن صورة له فى نفس الامر لايكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة فى الحكم مع مطابقة الصورة لما هى صورة له فى الصورتين وبما ذكرنا اندفع ماقيل ان كون الخطأ فى الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئى فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لاحكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والالزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع مااعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك (**قوله** ويرد عليه انه فرق الخ) حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشئ من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذى هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل فى الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل فى الذهن صورته ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل فى الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشئ فالعلم بالوجه فى المثال المذكور اعنى العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود فى المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلاخطأ فى تلك الصورة اذ هى مطابق لتصوره وانما الخطأ فى ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئى وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان * نقل عنه توضيحه بانا اذا رأينا

وحاصل الجواب انه منع من طرف المعالل لصغرى دليل الابطال يعنى لانسلم عدم صدق العلم على تلك المادة لان الصورة التى تصورنا بانه انسان مطابقة لما تصورنا بانه انسان والحاصل ان ههنا ثلاث صور الاول صورة الحجر فى الواقع والثانى الصورة الحاصلة منه والثالث الصورة التى فى ذهننا والاخيرتان صورة الانسان وهما مطابقتان والاول صورة الحجر وهى الصورة المطابقة الذى الصورة فى الواقع وقد حكمنا بان الثانى ثالث مطابق للواقع فيكفى هذا القدر فى العلم من المطابقة واما حكمنا بان الاول ثان فخطأ ليس مطابق للواقع لان الاولى صورة الحجر والثانى صورة الانسان وهذا الخطأ لايضر فى كونها علما (هذا) اى هذا الجواب (هو المشهور بين الجمهور) كما فى شرح المواقف (ويرد عليه) اى على من قال ان الصورة لايكون الامطابقا

(انه فرق بين العلم بالوجه) يعنى ان قولك ان العلم مشروط بكون الصورة التى فى الخارج مطابقة للصورة التى

فى الذهن وهذا القول ليس على اطلاقه بل فرق بين العلم بالوجه (والعلم) اى وبين العلم (بالشئ من ذلك الوجه) فان العلم بالوجه فى هذه المادة هو العلم بالانسان والعلم بالشئ من ذلك الشئ هو العلم بالحجر من صورة الانسان (فالمتصور فى المثال المذكور هو الشبح) وهو ليس بصورة الانسان فى الواقع بل هى صورة نقيضه الذى هو اللاانسان اعنى الحجر (والصورة الذهنية) اى التى اعتبرت مطابقتها وهى صورة الانسان ههنا ليست بمتصورة فى الحقيقة حتى تعتبر مطابقتها لصورة الانسان كما اجاب به المجيب بل هى التى (آلة لملاحظته) اى لملاحظة الشبح فيكون الصورة التى تصورناها هى الشبح وهى غير مطابقة للصورة المرئية فى الخارج فلا يكون علما لانه يحتمل النقيض فيكون لبعض التصورات نقيض (فتدبر فانه دقيق) لعل وجه التدبر اشارة الى قوة الايراد المذكور ودقته اشارة الى ضعف الجواب المذكور هذا هو الظاهر من كلام المحشى ويجوز ان يكون ﴿١٣٤﴾ اشارة الى ماقيل ان العلم بالشئ اى بالشبح من ذلك الوجه اى من كونه انسانا مسبوق بثبوت الوجه اى بثبوت الانسانية للشئ اى للشبح وثبوت الانسانية للشبح تصديق بان هذا الشبح انسان وهو غير مطابق للواقع فحينئذ عدم المطابقة راجع الى التصديق لا الى التصور من الوجه فليس عدم كونه علما لاحتماله النقيض بل لعدم مطابقة التصديق الضمنى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان قيد المصنف اسباب العلم اى المقسم بان المراد به اسباب علم المخلوق لا علم (عليه) الخلق (فانه لذاته) وهذا قرينة لتخصيص المقسم بان علم الخالق لذاته لا بسبب من الاسباب والمقسم هو العلم الذى يحصل باسباب واسبابه ثلاثة* واعلم ان لهذه العبارة اعنى لذاته معنيين احدهما كون العلم لذات العلم بناء على رجوع الضميرين للعلم كما يقال فى الواجب الوجود ان وجوده لذاته اى ذاته علة لوجوده فحينئذ يكون اللام فى لذاته تعليلية وضمير لذاته راجع الى الالف واللام وهذا التعبير تعبير الواجب بالذات وثانيهما كون العلم لذات العالم كما يقال فى صفات الواجب ان وجوبها لذاته يعنى كون الصفات واجبة لكونها مقتضى الذات فيكون اللام صلة للواجب والضمير فى لذاته راجع الى العالم لا الى العلم وهذا تعبير الواجب بالغير اى مقتضى الذات والفرق بينهما وبين الممكن ان الممكن ليس بمقتضى الذات بل يوجد بالقصد والاختيار ولما كان قوله فانه لذاته محتملا للعبارتين اراد المحشى ان يفسره فقال

شبحا من بعيد وهو فى الواقع حجر فحصل منه فى اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه فى هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعنى الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذى هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذى هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال فى قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة فى الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشئ كلى وامثال ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم

(اى ذاته) اى ذات الخالق ﴿١٣٥﴾ (كاف فى حصول علمه وتعلقه بالمعلومات) اى وكاف ايضا فى تعلق ذلك العلم بالمعلوم (بلا حاجة) اى بلا احتياج (الى شئ) اى من الحواس وغيرها كما فى علم المخلوق (يفضى) الى الشئ الذى يوصل ذلك الشئ (الى العلم) اى الى حصوله (وتعلقه) كما هو شان علم المخلوق وشان تعلقه بالمعلوم حيث يحتاج الى ادراك المحسوس وحصول صورته وليس علم الخالق كذلك بل ذات الواجب كاف فى حصوله وتعلقه الى المعلوم وانما فسره بذلك لدفع توهم كون علم الله واجبا بالذات فيفضى الى تعدد الواجب بالذات وهذا شرك محض بل العلم وسائر الصفات واجب بالغير بمعنى مقتضى الذات فاذا قيل ان ذاته لذاته يكون معناه ان ذاته ليس لعلة وسبب فيرجع الى المعنى الاول واذا قيل ان علمه لذاته يكون معناه ان ذاته كاف فى حصول العلم فيرجع الى المعنى الثانى على ما فسر به المحشى رحمه الله ﴿قوله﴾ الشارح رحمه الله فى الجواب اى قول عن السؤال الذى ورد على انحصار اسباب العلم فى الثلاثة بنحو الوجدان والحس والتجربة فقال (قلنا هذا) اى ذكر بعض الاقسام وترك البعض (على عادة المشايخ) وهى الاختصار

عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما لان الحكم على الشئ فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذى هو الانسان ههنا وبين العلم بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه * وتحقيق الجواب انا اذا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقدنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر فى اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنوانى هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشبح المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذى هو حجر فى الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذى اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذى هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر فى نفس الامر والخطأ انما هو فى الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذى هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية فى حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه فى نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئى من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجئ فى بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه فى نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة (قوله اى ذاته كاف الخ) فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية

على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة ثم اراد المحشى ان يذكر حاصل الجواب فقال (حاصله) اى حاصل جواب الشارح عن السؤال الوارد على الحصر (اختيار الشق الاخير) وهو ان يريد من اسباب العلم الذى هو المقسم الاسباب التى تفضى بالجملة لا جميع الاسباب بعد تسليم كون الواجدان وغيره من الاسباب المفضية وبعد تسليم خروجها عن الاقسام (وبيان وجه الحصر) اى حاصل الجواب بعد اختيار الشق الاخير بيان وجه حصر المصنف فى الاسباب الثلاثة وترك الباقى وهو قوله ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم و كان مرجع الكل الى العقل اكتفى به ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله تعالى فى بيان عادة المشايخ بانهم اختصروا على المقاصد وبان عادتهم هى الاعراض (عن تدقيقات الفلاسفة) ولما كان اعراض المشايخ عن تدقيقات الفلاسفة ليس بعادتهم على اطلاقه لظهور انهم قلما تعرضوا فى بعض تدقيقات الفلاسفة اراد المحشى ان يقيد كلام الشارح بقيد ينبئ ان مراده من الاعراض ليس على اطلاقه فقال (اى فيما لايفتقر اليه) يعنى ﴿١٣٦﴾ ان المراد بقوله ان عادة المشايخ هو الاعراض عن التدقيقات التى لايحتاج اليها فى اثبات العقائد الدينية واما التدقيقات التى يحتاج اليها فى اثبات العقائد الدينية فعادتهم الخوض فى كلامهم وتدقيقاتهم وقوله (فان دأبهم) بيان لوجه الاعراض اى انما كانت عادتهم الاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فان دأب الفلاسفة (تضييع اوقاتهم فيما) اى فى المباحث التى (لايغنيهم) اى لاينفعهم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى بيان سبب عد (قوله) الحواس الظاهرة من الاسباب مع رجوع الكل الى العقل حيث قال (لما وجدوا بعض الادراكات) ولما قال المولى زاده ههنا ان المراد بالحواس التى جعلت سببا من اسباب العلم هى الحواس المجرد عن العقل كحواس البهائم اراد المحشى ان يرده ويفسر مراد الشارح به (يعنى ان الحس) الظاهر (لظهوره) اى لكونه من الحس الظاهر الذى لاينكره احد لا من الحس الباطن الذى ينكره المتكلمون ويثبته الفلاسفة (وعمومه) اى ولعموم الحس الظاهر لذوى العقول وغيرهم والجار فى قوله لظهور متعلق بقوله (يستحق) اى يستحق الحس الظاهر دون غيره (ان يعد) اى لان يعد (احد اسباب العلم للانسان) اى لا بغيره من الحيوانات لان حواسها مجردة عن العقل بخلاف حواس الانسان فانها بادراك مع العقل (فقوله) اى قول الشارح (سواء كانت) اى سواء كانت الحواس الظاهرة من ذوى العقول اوغيرهم (اشارة الى عمومه) اى الى عموم الحس الظاهر يعنى الى وجوده عموما لا لان المراد ههنا هو العموم كما توهمه المولى

بقوله بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج فى العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا اندفع المناقشة التى اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات فى تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف فى تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق ﴿**قوله** اختيار الشق الاخير﴾ وهو ان المراد بالسبب السبب المفضى فى الجملة ﴿**قوله** اى فيما لايفتقر اليه﴾ انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التى تبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية ﴿**قوله** يعنى ان الخ﴾ رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم

زاده ولم يذكر الاشارة الى ظهوره لانه ظاهر من توصيفها بالظهور ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان عدم اتمام ادلة القوم على اثبات الحواس الباطنة فقال (فلا تتم دلائلها) ثم اراد المحشى ان يبين وجه عدم التمامية فقال (فانها مبنية على ان النفس) اى العقل (لاتدرك الجزئيات المادية بالذات) يعنى انهم يقولون ان النفس الناطقة لاتدرك الجزئيات المادية الا بواسطة الحواس الباطنة التى هى واسطة بين الحواس الظاهرة وبين النفس ﴿١٣٧﴾ الناطقة المدركة واستدلوا على دعويهم بان النفس مجردة عن المادة وكل ماهو مجرد عن المادة لاتدرك المادية بالذات فالنفس لاتدرك المادية بالذات فاثبتوا الحواس الخمسة الباطنة بهذا الدليل احدها الحس المشترك وهو القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التى هى كالجواسيس لها ومحلها مقدم الاول من الدماغ ومنها الخيال وهو قوة يحيط الصور المرتسمة فى الحس المشترك ومحله مؤخر البطن الاول من الدماغ ومنها القوة الوهمية وهى التى تدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة ومنها القوة الحفظية للمعانى تدركها بها القوة الوهمية ومحلها البطن الآخر من الدماغ ومنها المخيلة وهى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى الجزئية بالتركيب والتفصيل وانما تتم دلائلها لتنافيها للاصول الاسلامية التى احدها ان الله تعالى كما يعلم الكليات والجزئيات الغير المادية يعلم الجزئيات المادية ايضا وثانيها ان الله تعالى خالق الموجودات بلا واسطة فاشار المحشى الى الاول بقوله فانها مبنية على ان النفس الخ واشار الى الثانى بقوله (وعلى ان الواحد لايكون مبدأ لأثرين) يعنى انهم يقولون ايضا ان الحواس الخمسة الباطنة ثابتة لانه لو لم يثبت الحواس

﴿**قوله** فانها مبنية على ان النفس الخ﴾ اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا فى ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها اوفى آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها فى آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافى بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها فى آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات فى الآلات وارتسام بالواسطة فى النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم فى النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لاينافى ارتسام الصور فيها غاية ما فى الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر لم يدرك الجزئى المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثانى نفاها ﴿**قوله** وعلى ان الواحد الخ﴾ اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم فى النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معانى الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضى ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير

البـاطنة لم يكن النفس مدركة لاثرين لكنها مدركة لاثرين فوجب ثبوت الحواس البـاطنة وبينوا الملازمة بان النفس واحدة والواحد لايكون مبدأ لاثرين وهذا القول منهم ان فرض صحته يؤدى الى ان لايجوز صدور الشيئين من الواجب تعالى لان الواجب تعالى واحد ولايصدر عن الواحد الا واحد (والكل) اى كل واحد من عدم ادراك النفس للجزئيات المادية بالذات وعدم كون الواحد مبدأ لاثرين (باطل) لتأديهما الى ماينافى عقائد الاسلام بان الله تعالى بكل شئ عليم وان الله تعالى خلق كل شئ والحق ان مدرك الكليات والجزئيات هوالنفس الناطقة وجميع صور الكليات والجزئيات ترتسم فى النفس النـاطقة الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة الحواس بمعنى ان الحواس تكون ظرفا لذلك الارتسام لابمعنى انها مدركة لها مثلا اذا فتحت البصر ادركت الجزئى المادى البصر ولم ترتسم فيها صورته بل ارتسمت فى النفس الناطقة الا انك اذا لم تفتح بصرك لم ترتسم عندالنفس وهذاهو الحق المطابق لقواعد الاسلام وادلته ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تعريف حس البصر بانهاهى القوة المودعة فى العصبتين المجوفتين (يتلاقيان) ولما ﴿١٣٨﴾ كان فى تعريف حس البصر قولان احدهما ان هاتين العصبتين يتقاطعان على هيئة الصليب والاخر انهما يتلاقيان فاراد المحشى ان يبين ان الشارح اشار بقوله يتلاقيان الى القول الثانى فقال (فيه) اى فى التعبير بالتلاقى دون التقاطع حيث لم يقل يتقاطعان (اشارة الى انهما) اى العصبتين (لايتقاطعان على هيئة الصليب) اى على هيئة صليب الكفار (فى وهى هكذا

عين يمنى عين يسرى

تقاطع

عصب يمنى عصب يسرى

(بل يتصل) اى فى تعبير التلاقى (العصب الايمن بالايسر) اى بالعصب الايسر (ثم ينفذ الايمن) اى العصب الايمن بعد التلاقى فى وسطهما (الى اليمنى) اى الى العين اليمنى (والايسر) اى ينفذ العصب الايسر (الى اليسرى) اى الى العين اليسرى فالاولى

عين يمنى | عين يسرى
محل التلاقى
عصب ايمن | عصب ايسر

صورة التقاطع والثانية صورة التلاقى وهذا مختار الشارح ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تعداد متعلقات حس البصر (والحركات) حيث عد الحركات من محسوسات البصر ولما توجه ايراد على عده

بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها ﴿**قوله** فيه اشارة﴾ اى فى قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقى والافتراق يشعران بعدم التقاطع وان كان التلاقى متحققا فى صورة التقاطع ايضا اذ المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لايخفى * اعلم انه بين فى علم التشريح انه قد نبت من جانبى مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذى فى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا

من المحسوسات بناء على انكار المتكلمين الاعراض النسبية اراد المحشى ان يورده ويدفعه فقال (لايقال الحركة) يعنى على قول من قال ﴿١٣٩﴾ انها هى الكونان فى آنين فى مكانين او على قول من قال هى الكون الاول فى المكان الثانى (من الاعراض النسبية) لانها لما عرفت بالكون وكانت عبارة عن الكون على القولين تكون قائمة بالمتحرك وقيامها بالمتحرك يتوقف على زوال الكون الاول حتى تحقق الحركة فحينئذ لايتحقق الا بالنسبة الى الغير والاعراض النسبية ليست بموجودة فى الخارج عند المتكلمين واذا لم تكن موجودة (فكيف يدرك بالحس) لان ادراك الحس لايكون الا اذا كان المدرك موجودا فى الخارج (لانا نقول الحركة) اى التى هى عبارة عن الكون (من الموجودات الخارجية بالاتفاق) لانهم قد اتفقوا على وجود بعض الاعراض النسبية وهى التى يقال لها الاكوان الاربعة وهى الحركة والسكون والافتراق والاجتماع (ولزوم النسبة لها) اى للحركة (لاينافى ادراكها بالحس) اى كسائر الاعرض النسبية فمنشأ السؤال هو توهم كلية ماانكروه يعنى يتوهم ان مرادهم لاشئ من الاعراض النسبية بموجودة والجواب بمنع كليته

فى ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر اوبطريق التلاقى والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح فى شرح المقاصد ﴿**قوله** لايقال الحركة الخ﴾ حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق فى الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ ادراك الحس فرع الوجود الخارج * قال الفاضل المحشى وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشئ من الاعراض النسبية لاينافى كونه من المبصرات ولايخفى انه لايدفع الاعتراض ﴿**قوله** لانا نقول الخ﴾ يعنى ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والتميزات امور اعتبارية لاحقيقة منوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر اوغير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما فى الافتراق والاجتماع كذا فى المواقف ﴿**قوله** ولزوم النسبة الخ﴾ يعنى ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لاينافى ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى * اعلم انه قد اختلف فى الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لانشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وماموصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح

باثبات نقيضه وهو ان بعض اعراض النسبية موجودة (ومايقال) اى الجواب الذى يتوهم انه يندفع
به الايراد المذكور وقائله صلاح الدين الرومى حيث قال (ان الحس) اى حس البصر (اذا شاهد الجسم)
الواحد (فى مكانين ادرك العقل منه) اى من كون الجسم فى مكانين (الكونين) اى ادركهما معا (وهو)
اى مجموع الكونين (الحركة) يعنى فيكون الحركة مع كونها من الاعراض النسبية معدودة من
المبصرات بسبب مشاهدة البصر لذلك الجسم فى ﴿ ١٤٠ ﴾ مكانين واما نفس الحركة فليست
من المحسوسات لكون
العقل مدركا لذلك الكونين
ادراكا ناشئا من تلك
المشاهدة ولما ورد على هذا
القائل بانه على هذا يلزم
ان يكون الحركة
من الملموسات ايضا لان
اللمس يشاهد الجسم ايضا
فاراد هذا القائل دفعه
بقوله (واللمس) وان ادرك
الجسم لكنه (لايدركه
فى مكان) واذا لم يدركه
فى مكان فلا يدرك العقل
الكونين من تلك المشاهدة
(فلا يدرك الحركة فليس)
اى هذا القول فى مقام دفع
الايراد ليس (بشئ) معتبر
لانا لانسلم ان اللمس
لايدرك بل الحركة الحق
انه يدرك حركة بعض
الاجسام (لانه) اى ادراك
العقل للكونين (ادراك الشئ) وهو الحركة هنا (بواسطة احساس الآخر) اى بواسطة احساس الجسم (الحركة)
الذى هو الآخر (ومثله) اى والحال ان مثل هذا الادراك اعنى ادراك شئ بواسطة ادراك شئ آخر وهو ههنا ادراك
العقل للحركة بواسطة ادراك البصر الجسم فى المكانين (لايعد محسوسا) اى لايقال ان هذا الادراك هو الادراك
بالحس بل يقال انه من المعقولات فيكون الجسم محسوسا وحركته معقولا وهذا خلاف المطلوب اذ الكلام
فى صدد اثبات كون الحركة من المحسوسات (والا) اى وان عد مثل هذا الادراك من المحسوسات (يلزم

على احد المذهبين (**قوله** وما يقال الخ) قائله مولانا صلاح الدين
الرومى اى مايقال فى توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور
من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم فى المكانين
ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة فليس بشئ لان ادراك الشئ كالحركة
مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك
الشئ المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل
بعد مشاهدة الاعمى اوادراك عماه مع انه نفى صرف فضلا عن ان يكون
محسوسا والضمير فى قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين اوالى
الكون المذكور فى ضمن الكونين واما قوله واللمس لايدرك الجسم الخ فمن تتمة
مايقال ودفع الاعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون
الحركة مبصرة ان تكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة
الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته
ولذا ذهب الجبائى الى ان الحركة والسكون مدركا بحاسة البصر
واللمس * وحاصل الدفع ان اللمس لايدرك الجسم فى مكان ولا يقدر على
بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد الوصول
اشتبه الحال بتجدد الحركة التى هى الكون فى المكانين بخلاف البصر
فانه يدرك الجسم فى المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه
ادراك الكونين ولايخفى انه ليس بشئ لان ادراك الحركة بعد ملامسة
الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم فى مكان اولا فعلى
هذا قوله فلا يرد الحركة على صيغة المجهول اى لايحصل ادراك

ان يكون العمى) اى الذى قام بالاعمى (محسوسا لتأدية الاحساس) اى لتحصيل ذلك الاحساس الذى يتعلق
(بشكل الاعمى) اى بشكل الشخص الموجود الاعمى (الى ادراك عماه) اى الذى هو من المعقولات يعنى ان
شكل الاعمى يدرك اولا بالحس ثم يدرك العقل العمى بواسطة ذلك الادراك فالاول ادراك بالحس والثانى
ادراك بالعقل لان العمى امر عدمى لايدرك بالحس والذى يكون من المحسوسات انما هو شكله والحاصل
ان مراد الشارح من عد الحركات من المحسوسات ليس الا كونها مدركة بالعقل بواسطة الجسم
المحسوس بل لكونها محسوسة بالحس ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير ماقاله المصنف وبكل
حاسة توقف على ماوضعت هى حيث قال الشارح فى اثناء تفسير هذا الكلام (لاتدرك بها ماتدرك بالحاسة
الاخرى) واراد المحشى ان يبين تطبيق التفسير وان يبين مافيه من الاشارات الى مايفهم من مراد المصنف
فقال (اشارة) اى فى تفسير الشارح ﴿ ١٤١ ﴾ بهذا اشارة (الى ان تقديم قوله) اى قول المصنف
(لكل حاسة) اى هذا
اللفظ (على متعلقه اعنى)
اى بالمتعلق (قوله توقف
للاختصاص) اى هذا
التقديم الاختصاص اى
لاختصاص المتعلق بالفتح
على المتعلق بالكسر وهذا
من قبيل قصر الموصوف
على الصفة يعنى انه قصر
الاطلاع على الكينونة بتلك
الحاسة التى خصه الله تعالى
بها بان يكون قصر اضافيا
لكونه بنسبة الى حاسة
اخرى وبان يكون قصر افراد يعنى انه انما توقف بكل حاسة وضعت تلك الحاسة لها لا بحاسة اخرى لجرى العادة
بتعيين الله تعالى تلك الحاسة وتخصيصه لها لادراك تلك الانواع من المحسوسات ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله
فى توجيه كون وصف الكلام بقوله الصادق فى قوله الخبر الصادق فقال (فان الخبر كلام) اى الخبر يجوز
وصفه بالصادق لان الخبر كلام وكل كلام يجوز توصيفه بالصدق ولما كان قوله يكون لنسبة خارج تطابقه
قولا شاملا للنسبة التامة التى وقعت فى المركب التام وللنسبة الغير التامة التى وقعت فى غير التام توهم بان كلام
المصنف منقوض بمثل زيد الفاضل لان الكلام وهو مايتكلم به كما هو شائع فى السنة الناس للمركب التام
الذى هو الكلام النحوى وكذا للغير التام فاراد المحشى ان يفسر الخبر بتفسير لايتوجه عليه النقض فقال
(اى مركب تام) يعنى ان مراده بالكلام هو المركب التام ومراده بالنسبة فى قوله لنسبته هى النسبة التامة يعنى
به الكلام النحوى المعرف بما تضمن كلمتين بالاسناد (فلا نقض) اى فحينئذ لايرد النقض على قوله فان الخبر

الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اى ان يكون سببا
لادراكه او للعقل وفى بعض النسخ والحس لايدركه فى مكان الخ فحينئذ
يكون بيانا لقوله ادراك العقل منه الحركة يعنى كما قلنا ادراك العقل منه الكونين
وهو الحركة اذ الحس لايدرك كون الجسم فى مكان فلا يدرك الحس الحركة
التى هى الكون المخصوص فعلى هذا قوله لايدركه فى مكان على حذف
المضاف اى لايدرك كون الجسم فى مكان والضمير فى قوله ومثله راجع الى
الشئ يعنى الشئ المدرك بواسطة احساس الآخر لايعد محسوسا كما لايعد
ادراكه احساسا (**قوله** اشارة الى ان تقديم قوله الخ) كما بين فى علم المعانى
من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص * قال المحشى المدقق المعنى
المستفاد من التقديم المذكور وهو انه يدرك ماوضع كل حاسة له بها لا بغيرها
لا ما ذكره من انه لايدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لايخفى
والفرق ظاهر لكنهما متلازمان (**قوله** اى مركب تام الخ) يعنى ليس المراد

كلام (بمثل زيد الفاضل) اى بمثل التركيب الوصفى الذى هو مركب غير تام وله نسبة غير تامة وان كانت تلك
النسبة قابلة للتطبيق بالنسبة التامة لان نسبة قولنا زيد فاضل تطابق للنسبة الواقعة ونسبة قولنا زيد الفاضل
تطابق للنسبة التامة التى هى نسبة زيد فاضل فعلى الاول يراد بالخارج وهو الواقع وعلى الثانى هو الخارج
فى الذهن ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان معنى الصدق والكذب من جهة كونهما صفة للمخبر
بعد بيانهما من جهة كونهما وصفين للكلام فقال وقد يقالان (بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به) ثم
اراد المحشى ان يفسر كلام الشارح بقوله (اى ﴿١٤٢﴾ على وجه) وهذا تفسير للموصول (ذلك
الشئ) وهذا تفسير للضمير المرفوع واشارة الى انه راجع الى الشئ الذى هو المخبر عنه وقوله (الملتبس اشارة الى كون الباء فى قوله به للملابسة وقوله (بذلك الوجه) اشارة الى ان الضمير المجرور راجع الى الموصول الذى هو عبارة عن الوجه ومعناه ان الصدق هو الاخبار عن النسبة بالطريقين ثبوتية اوسلبية وذلك المخبر باحدهما مطابق بما وقعت تلك النسبة عليه بانه ان كان اخبارا بالثبوت فهو ثابت فى الواقع وان كان اخبارا بالانتفاء

من الكلام ماهو المستعمل فى الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعنى
ما يتكلم به بل المراد ماهو المصطلح عند النحاة اعنى ما تضمن كلمتين بالاسناد
والا لزم ان يكون المركب التقييدى خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج
تطابقه تلك النسبة اولا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته
خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية فى نفس الامر اوعدمه قد تطابقه
تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الچلبى ظن ان ليس للكلام
معنى يشمل المركب الوصفى وغيره فلا معنى للانتقاض ولعمرى ان بعض
الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدى
بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح ﴿ **قوله** اى
على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه ﴾ اى فى نفس الامر مع قطع
النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين
الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر
عما فى الذهن من النسبة لابد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه
اما ان يكون هذا ذاك اولم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف
به النسبة فى حد ذاته من الثبوت اوالانتفاء صدق والاخبار على خلاف
ذلك كذب ﴿ **قوله** وهو الاوفق ﴾ اذ المخبر به فى الحقيقة هو النسبة لا ذات
الموضوع والمحمول ﴿ **قوله** عبارة عن الاثبات ﴾ اى كونها مثبتة اومنفية

فهو منتف فى الواقع ثم انه لما جاز ان يكون لفظ بالشئ محتملا الى معنيين اراد ان يفسر بالاحتمالين فقال (بمعنى)
(والمراد بالشئ) اى فى قوله عن الشئ وهو المخبر عنه (اما النسبة وهو) اى هذا الاحتمال (الاوفق للمعنى) اى
من الاحتمال الثانى الذى سيذكره ووجه الاوفقية كونه مطابقا بالحقيقة لان الاخبار فى الحقيقة انما هو عن
وقوع النسبة اولا وقوعها (فحينئذ) اى فحين اذ يراد به النسبة (كلمة ما) اى يكون كلمة ما التى هى الموصولة
(عبارة عن الاثبات) اى وقوع النسبة (والنفى) اى لا وقوعها وهذا هو الحكم المصطلح لاهل الميزان
(واما الموضوع) اى والاحتمال الثانى ان يكون المراد بالموصول موضوع القضية اى لا النسبة (وهو) اى

الاحتمال الثانى (الاوفق للفظ) اى من الاحتمال الاول وقوله (فان المخبر عنه هو الموضوع) بيان لوجه
الاوفقية للفظ يعنى ان وجه كونه اوفق للفظ كونه مطابقا لما هو المتعارف من لفظ المخبر عنه حيث يطلق على
الموضوع لا على النسبة واستشهد على هذا بقوله (ويقال اخبرت عن زيد) ولا يقال اخبرت عن نسبة
(فما عبارة) اى فحينئذ يكون الموصول المذكور فى قوله على ماهو عبارة (عن ثبوت المحمول) اى ثبوته
على الموضوع المخبر اذا كان الاخبار على طريق الاثبات (او انتفائه) اذا كان الاخبار على طريق النفى فيكون المعنى
هو الاخبار عن الموضوع على ثبوت المحمول عليه او على انتفائه عنه بمعنى ان النسبة مثبتة او منفية اذ المراد
بالمصدرين معنى اسم المفعول وحاصله انه ان كان الخبر مثلا زيد كاتب ههنا كان معنى الصدق الاخبار عن
زيد على وجه يكون هو ملتبسا بذلك الوجه فى نفس الامر يعنى ان كانت حاله فى نفس الامر ثبوت الكتابة
فاخبرت عنه به يكون صادقا وان كانت سلب الكتابة عنه فاخبرت بالسلب يكون صادقا (والشارح
اختار الاول) اى الاحتمال الاول وهو كون لفظ الشئ عبارة عن النسبة وكون لفظ ما عبارة عن الاثبات
والنفى (فى شرح المفتاح) اى فى شرحه على المفتاح حيث قال فيه وتوضيحه ان كل نسبة اما على وجه الاثبات
او على وجه النفى فالاخبار والكشف منها على ماهو عليه صدق وعلى خلافه كذب وهذا صحيح بحسب
المعنى بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف فى الاستعمال اخبرت عن زيد دون اخبرت عن نسبة القيام انتهى
(واليه) اى الى اختياره للاول كما فى شرح المفتاح (يشير قوله) اى قول الشارح (ههنا) اى فى هذا
الشرح حيث فسر الاخبار ﴿١٤٣﴾ بقوله (اى الاعلام بنسبة) حيث فسر الشئ بقوله بنسبة
﴿قوله﴾ اى قول المصنف رحمه الله فى تعريف الخبر

﴿ **قوله** بمعنى المصدر المبنى للمفعول اذ هو الذى يتصف به النسبة كما لا يخفى

المتواتر بانه الخبر الثابت على ألسنة قوم (لا يتصور تواطئهم) على الكذب حيث اضاف التواطئ
الى الضمير الراجع الى القوم ثم اراد المحشى ان يبين بعض الاشارة المنفهمة عن التعريف فقال (فيه)
اى فى جعله لفظ التواطئ مضافا الى الضمير الراجع الى القوم حيث قال لا يتصور تواطئهم ولم يقل
لا يتصور التواطئ (اشارة الى منشأ عدم التجويز) اى الى ان عدم تجويز العقل لتوافقهم على الكذب
(كثرتهم) يعنى انما منشأ عدم التجويز كثرة القائلين فقط لكونهم قوما يعنى بدون اعتبار قرينة اخرى
كما فى الخبر بقدوم زيد عند شارع قومه الى داره وحاصله ان الشرط فى كون المتواتر علما كون العقل غير
مجوز لتوافق القوم فى اخبار شئ بانهم اتفقوا على الكذب وان كون المقدم للعقل على هذا الحكم هو كثرة
القوم وكونه كافيا فى هذا غير محتاج الى قرينة اخرى فان احتاج الى قرينة اخرى لا يكون متواترا واذا لم يكن
متواترا (فلا نقض) اى فحينئذ لا يرد على التعريف النقض (بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية)
لا بكثرتهم فان مثل هذا الخبر لا يدخل فى المتواتر لانه لا يصدق عليه انه الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور
تواطئهم على الكذب يعنى اكتفى بكثرتهم على الحكم بصدقه بل علم صدقه بقرينة خارجية بحيث لو لم توجد
تلك القرينة لم يحكم العقل بصدقهم بمجرد كثرتهم كما هو المعتبر فى التواتر وكما اذا قال جمع كثير انا قتلنا عمرا
بغير حق لا يجوز العقل صدقهم بل يجوز كذبهم لان القاتل لا يقر قتلا لوجوب الدية وبهذه القرينة يجوز
العقل كذبهم وان كانوا جمعا كثيرا واما اذا كان فى اثوابهم او فى سكينهم دم ظاهر فحينئذ لا يجوز العقل

كذبهم فيكون سبب عدم التجويز رؤية الدم لا الكثرة وليس فيها من المتواتر شئ واذا لم يدخل هذا الخبر فى المتواتر لا يرد النقض عليه بانه غير مانع عن هذه المادة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان علامة العلم والتواتر (ومصداقه) وفسره المحشى بقوله ﴿ ١٤٤ ﴾ (اى ما يصدق) يعنى المراد من مصداق التواتر هو الامر الذى يصدق الخبر المتواتر على ما قاله فى الصحاح يقال هذا مصداق هذا اى ما يصدقه وقوله (ويدل على بلوغه حد التواتر) عطف على قوله يصدق بطريق التفسير اى معنى قوله ما يصدق هو ما يدل على بلوغ الخبر مبلغا يصح عليه انه وقع العلم من غير شبهة فيكون حاصله ان المصداق بمعنى العلاقة الدالة على بلوغ الخبر الى حد التواتر (يعنى) اى يريد الشارح بقوله ومصداق وقوع العلم من غير شبهة (انه) اى الشان (لا يشترط فيه) اى فى عدد القوم المخبرين او فى التواتر (عدد معين مثل خمسة) اى مثل كونهم خمسة (او اثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل) اى فى كل ذلك قولهم بعضهم فى الاشتراط (بل ضابطه) اى يريد (الا) الشارح بهذا التفسير نفى ما قال بعضهم واثبات الضابط فى حد التواتر اى وعلامته (وقوع العلم من غير شبهة) يعنى اذا حصل العلم ولم يقع فى صدقه شبهة يصدق عليه انه خبر متواتر من غير اشتراط عدد فى المخبرين

يعنى انه يشترط فيه عدد الخ ﴾ واشتراط الخمس مذهب القاضى الباقلانى وهو يقول ينبغى ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة فى شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو فى الخمسة واعترض عليه بان التزكية ايضا واجبة فى الخمسة فعلم انه ليس كما زعمه رحمه الله ﴿ قوله اواثنى عشر الخ ﴾ قال سيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بنى اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه الصلاة والسلام وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مأتين وهو بعيد جدا واشتراط اربعين بقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين كانوا اربعين والنبى عليه الصلاة والسلام مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفى اكثر نسخ التلويح اوخمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل به احد ﴿ قوله بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة ﴾ اى ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا * وقال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر دونه خرط القتاد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطأوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شئ آخر بدله كما فى العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك

(قيل عليه) اى ورد على قوله ومصداقه وقوع العلم نقض بانه مستلزم للدور واشار اليه بقوله (العلم مستفاد من التواتر) لكونه سببا للعلم (فاثبات التواتر به) اى بالعلم (دور اجيب) اى اجيب عن هذا النقض بمنع صغرى القياس (بان نفس التواتر) اى ذاته (سبب نفس العلم) فالعلم موقوف على التواتر فى الوجود (والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر) اى العلم بالعلم الذى يحصل من التواتر سبب للعلم بالتواتر لا لذاته فالتواتر موقوف ﴿ ١٤٥ ﴾ على العلم فى العلم فحينئذ جهة توقف التواتر على العلم غير جهة توقف العلم عليه لان توقف العلم على التواتر بحسب الوجود يعنى ان وجود العلم موقوف على وجود التواتر والعلم بالتواتر موقوف على العلم بالعلم (وهكذا) اى مثل ورود هذا النقض ههنا بلزوم الدور ومثل اندفاع هذا اللزوم بالجواب المذكور (حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية) اى كل موجود ظهر وجوده وخفيت علة وجوده اى فاحتاج الى علم يكون سببا للعلم بوجود علة فيتوقف وجود ذلك المعلول على وجود علته ويتوقف العلم بوجود العلة على العلم بوجود معلوله فيتوهم فيه الدور فاجيب عنه بان تغاير الجهتين (مثل الصانع مع العالم) اى وكذا كل اثر مع المؤثر لان الصانع ﴿ ١٠ — سيالكوتى — ل ﴾ علة لوجود العالم والعالم معلول ظاهر يتوقف وجوده على وجود الصانع ولكن وجود الصانع خفى فلا يكون معلوما الا بعلامة دالة عليه وعلامته هو العالم مما نشاهده ونعلمه بالضرورة فننتقل منه الى وجود الصانع فالعالم موقوف على الصانع فى الوجود والعلم بالصانع موقوف على العلم بالعالم ويسمى الاول بالدليل اللمى والثانى بالدليل الانى (فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم)

الا بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلى تأمل كذا فى التلويح ﴿ قوله قيل عليه الخ ﴾ يعنى ان للتواتر مدخلا فى افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور * وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين فى الذهن ولا تكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاحضار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل ﴿ قوله وهكذا حال كل معلول ظاهر الخ ﴾ فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه لذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها دون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية

يعنى ولو سلم هذا الدفع فى مثل هذا لكنه قياس مع الفارق لانه مسلم فى المعلول المساوى للعلة لكن ههنا ليس كذلك لان المعلول ههنا اعم من العلة لان المعلول ههنا العلم من غير شبهة وهذا العام كما يحصل من التواتر يحصل ايضا من الاحساس والنظر الصحيح والبداهة وغيرها من اليقينيات فيكون معلولا اعم (فلا يدل) اى العلم من غير شبهة (على العلة الخاصة) وهى التواتر ههنا لانه يجوز ان تكون علة وقوع العلم بلا شبهة غير التواتر من العلل كما ذكرنا فلا يدل الاعم على الاخص باحد من الدلالات الثلاث اعنى مطابقة وتضمنا والتزاما بخلاف المقيس عليه وهو الصانع مع العالم فان العالم وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته ممكن والممكن لا يكون معلولا الا للصانع الواجب فيدل وجود العالم المعلول على وجود علة الخاصة التى هى الواجب تعالى ولما كان هذا السؤال منعا لقوله العلم من غير شبهة معلول بسند ان للعلم اسبابا شتى اجاب عنه بابطال السند بقوله (قلت عدم الدلالة) اى عدم دلالة المعلول الاعم على العلة الخاصة (عندما) يعنى هذا العدم لا يصلح للسندية لان هذا العدم عندما (لم يعلم انتفاء سائر العلل) واما عند معلومية انتفاء سائر العلل فالدلالة على العلة التى تعينت حاصلة وجائزة ﴿١٤٦﴾ وههنا كذلك لان سائر علل العلم منتفية ههنا فان علما بوجود مكة مثلا علم جازم وعلته علمنا به اما حس او عقل او خبر قوم لكنه ليس بحس لانا لم نشاهده ولا عقل وهو ظاهر فتعين ان سبب علمنا او جزمنا بوجوده انما هو قوم يشاهدون ويخبرون بوجودها فحينئذ انحصر العلة بخبر التواتر وكذا هنا (فتأمل) ولعل وجه التأمل اشارة الى قوة الجواب (قوله) يعنى دلالة المعلول على علته ههنا ضرورى بناء على ضرورة انتفاء سائر العلل اواشارة الى ان العلم بانتفاء سائر العلل فى حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم بشئ لا يدل على عدم تحققه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى دفع النقض الوارد بخبر النصارى على قوله وان العلم الحاصل بالتواتر ضرورى فقال (واما خبر النصارى) يعنى ان العلم الحاصل بالتواتر ضرورى واما النقض بان هذا الدليل جار على اخبار النصارى بقتل عيسى عليه السلام وعلى اخبار اليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام وحكم المدعى وهو حصل العلم علما والضرورى عنه متخلف فاجاب عنه بانا نسلم جريان الدليل لان كون اخبارهم تواترا ممنوع ولما توهم بعضهم من قوله خبر النصارى بقتل عيسى ههنا ومن قوله خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فى التلويح ان المراد من قوله خبر النصارى ههنا بمعنى خبر اليهود للنصارى اراد المحشى دفع هذا التوهم بالتوجيه فى ما وقع فى التلويح دفعا للتوهم المذكور فقال

﴿قوله فان قلت الخ﴾ حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العام من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبديهة وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العام بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه ﴿قوله قلت عدم الدلالة الخ﴾ وههنا انتفاء سائر العليل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه ﴿قوله فتأمل﴾ وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل فى حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه واستفادته من وجه آخر لا ينافيه

(وقع فى التلويح) اى وقع كلام الشارح فى التلويح (بدل النصارى) اى بدل قوله ههنا واما خبر النصارى (لفظ اليهود) حيث قال فى التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام تواتره ممنوع وقال ههنا واما خبر النصارى (فتوهم منه) اى فنشأ من الكلامين الذين ذكر احدهما فى التلويح والآخر فى هذا الشرح مع اتحاد قائلهما توهم وهو (ان الخبر) اى المراد من لفظ الخبر فى هذا الشرح اى فى قوله واما خبر النصارى (بمعنى الاخبار) يعنى لا بمعنى الخبر الذى بمعنى الكلام الصادر من النصارى (واضافة) بالنصب عطف على الخبر اى وان اضافة الخبر الى النصارى من قبيل اضافة المصدر (الى المفعول) اى لفظ النصارى وفاعل المصدر محذوف اى اخبار اليهود النصارى فحينئذ يوافق ﴿١٤٧﴾ كلامه ههنا لكلامه فى التلويح لكون حاصل العبارتين ان اليهود هم المخبرون للنصارى لان النصارى يخبره (فاحتيج) اى فحينئذ احتيج فى عبارة الشارح بناء على هذا التوهم (الى تمحل تقدير فى قوله واليهود) اى بان يقدر لفظ الخبر فى عطف قوله واليهود فيؤول معنى الكلام واما اخبار النصارى وخبر اليهود حتى يكون لفظ الخبر فى المعطوف عليه بمعنى الاخبار وفى المعطوف بمعنى الخبر حتى يرجع مآل الكلام ان هذا القول اى الخبر بقتل عيسى عليه السلام انما صدر من اليهود وبلغ الى النصارى ولا شك ان هذا التقدير تكلف وتمحل وارتكاب تعسف للتوهم الناشئ لما وقع فى التلويح مع وجود الحمل الصحيح على الجمع بين ما وقع فيه وبين ما وقع ههنا لان هذا التمحل انما يرتكب اذا ثبت انحصار صدور هذا الكلام من اليهود من غير اعتقاد احد من النصارى مثل ما اعتقدت اليهود وليس هذا بثابت واشار اليه بقوله (لكن بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل) اى فى اعتقاد قتل عيسى عليه السلام (كما اشير اليه فى الكشاف) اى كما اشير الى كون بعضهم مع اليهود فى هذا الاعتقاد فى قوله تعالى انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله واذا ثبت كون بعض النصارى معهم (فلا حاجة الى التمحل) اى فلا احتياج الى ارتكاب التكلف المذكور الذى هو قوله واما خبر النصارى على معنى الاخبار وتقدير الخبر فى قوله واليهود

﴿قوله وقع فى التلويح الخ﴾ يعنى ان الشارح قال فى التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه الصلاة والسلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى الخ فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا تدافع لكنه احتيج حينئذ فى عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضى ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل فى هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه ﴿قوله لكن بعض النصارى الخ﴾ يعنى ذلك التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل فيكون فى كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا يخفى ﴿اقول﴾ فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك فى الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه فى الكشاف هو الاول

لتحصيل التوافق بين ماوقع فى التلويح وبين ماوقع ههنا فانه حينئذ كان مراده مماوقع فى التلويح اسناد
الخبر الى اليهود ومراده ههنا اسناده الى النصارى حيث صدر هذا الخبر من كل منهما واشار الى كل منهما
فى الموضعين من كلامه فالخبر فى الموضعين بمعنى الكلام واضافته اضافة لامية اواضافة الى الفاعل وحمل
فى بعض الحواشى التمحل المذكور بانه يلزم منه ان يكون لفظ الخبر بمعنى الاخبار بالنسبة الى المعطوف عليه
وان يكون من اضافة المصدر الى المفعول فى الاول والى الفاعل فى الثانى وهذا ان عطف لفظ اليهود على المضاف
اليه وان عطف على المضاف يحتاج الى تقدير فى المعطوف اى وخبر اليهود فحينئذ لا يجوز الجر فى اليهود لانه
يقتضى ان يحذف الجار وابقاء المجرور على حاله وهو موقوف على السماع وان عطف على المضاف اليه يحتاج
اما الى ان يراد بلفظ واحد معنيان وهو معنى الاخبار بالنسبة ﴿ ١٤٨ ﴾ الى الاول ومعنى الخبر بالنسبة الى
الثانى اوان يراد فى الاول
اضافة الى المفعول وفى الثانى
اضافة الى الفاعل والكل
تمحل ﴿قوله﴾ اى قول
الشارح رحمه الله فى دفع
النقض اوارد بان خبر
النصارى وخبر اليهود
(فتواتره ممنوع) ثم اراد
المحشى ان يبين سند المنع
بقوله (بل لم يبلغ المخبرين
بقتله) يعنى لانسلم تواتره
وكيف يثبت تواتره مع عدم
بلوغ اصل من كان يخبر
بقتل عيسى عليه السلام
(حد التواتر) اى حدا
لايتصور تواطئهم على
الكذب حتى يوجب علما ضروريا بصدقه لانه روى ان الموجودين الحاضرين حين دخوله عليه السلام بيتا (البعثة)
ليسوا قوما لا يتصور تواطئهم على الكذب لان المخبرين بقتله هم الذين حضروا عند دخوله وهو عليه السلام دخل
بيتا ولم يخرج منه حتى رفعه الله اليه وتفقدوه فلم يجدوه فيه فوجدوا شخصا يشبهه عليه السلام فقتلوه وصلبوه ثم
اختلفوا فقال بعضهم ان من قتلناه فهو عيسى عليه السلام وقال الآخرون انه ان كان عيسى فاين الذى دخل معه وان
كان الذى دخل معه فى البيت فاين عيسى عليه السلام كما قال تعالى ولكن شبه لهم وهذا الاختلاف الذى
وقع بينهم يمنع التواتر وقوله (وعرق اليهود) بمنزلة تنوير السند يعنى والحال ان عرق اليهود (قد انقطع
فى زمن بختنصر) وهو امير من امراء الكفار قبل بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم قد قتل اليهود حتى قطع

نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود فى اخبار القتل تم المقصود كما
فى الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت
بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم (**قوله بل لم يبلغ اصل
المخبرين الخ**) اى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام
وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة اوستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار
السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الاولى على ان اخبارهم
انما كان عن شبهة كما اخبر الله تعالى عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن
شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة
لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه
على مايدل عليه قوله حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت
مطابقة لنفس الامر ولم يشترط فى الخبران يكون عن امر ثابت فى نفس
الامر بل كونه نفس الامر مستفاد منه تأمل (**قوله وعرق اليهود
الخ**) قيل ان بختنصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا
التوراة وزادوا فيها ونقصوها حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون
لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الوسطى ايضا وكان بختنصر ملكا قبل

عرقهم ولم يبق منهم الا الاحاد لا يعتد بهم (وبالجملة) اى وماحصل اجمالا (تخلف العلم) اى تخلف وقوع
العلم القطعى حيث اختلفوا فيه قتله (دليل العدم) اى دليل عدم التواتر لان علم بعضهم تعلق بقتله
لكن لم يبلغ حد القطع بل بعض من الظن واخبر بما ظنه وهذا التخلف يدل على عدم القطع فضلا عن
التواتر كما قال تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه مالهم به من علم الا اتباع الظن وماقتلوه يقينا ﴿قوله﴾
اى قول الشارح رحمه الله فى الجواب عن المعارضة التى تورد على قوله والتواتر موجب للعلم الضرورى
حيث اجاب بمنع مقدمة دليل المعلل اعنى قوله وضم الظن بالظن لا يوجب اليقين واورد هذا المنع سندا
وهو قوله وربما يكون مع الاجتماع وتقريره ان السائل اورد معارضة على دعوى المعلل وهى قوله التواتر
موجب للعلم الضرورى بان ﴿ ١٤٩ ﴾ يقول انه ليس بموجب للعلم الضرورى لان خبر كل
واحد لا يفيد الا الظن
وضم بعض الظن بالظن
لا يفيد الا ظنا فالتواتر
لا يفيد الا ظنا فاجاب
المعلل بمنع كبراه بان يقول
لانسلم ان ضم بعض
الظن بالضم لا يفيد الا ظنا
لم لا يجوز ان يفيد مجموع
الظنون يقينا والى هذا
السند اشار الشارح بقوله
(ربما يكون مع الاجتماع)
ثم اراد المحشى ان يفسر
هذا السند فقال (فيه) اى
فى ايراد المجيب هذا السند
مصدرا برب حيث دل
على تعليل الحكم (اشارة الى
عدم الكلية) يعنى ان قولنا
فى السند لم لا يجوز ان يحصل من الاجتماع قوة ليس بكلى بل بعض مايكون مع الاجتماع قوة تقتضى علما قطعيا (لكنه)
اى لكن عدم كلية السند المذكور (يكفى فى الجواب) اى فى جواب من قال لا شئ من المجتمع يفيد علما وهذا
سالبة كلية ويكفى فى الرد صدق موجبة جزئية وهى بعض المجتمع يفيد علما ضروريا ثم اراد المحشى
ان يورد ماهو التحقيق فى هذا الباب فقال (والتحقيق) اى الجواب الحقيقى الذى يوجب كون كل التواتر
موجبا للعلم (ان اجتماع الاسباب) اى اسباب العلم هنا وهو الاستماع من المخبرين الكثيرين (يقتضى)
اى ذلك الاجتماع (قوة المسبب) وهو العلم الذى يحصل من مجموع الاسباب وهو المدعى المطلوب (والخبر) اى
والحال ان مجرد الخبر مع قطع النظر عن كونه مطابقا للواقع اوغير مطابق له (سبب الاعتقاد) اى سبب لاعتقاد

البعثة قابضا لمشارق الارض ومغاربها سمى بذلك لانه وجد لقيطا
عند صنم مسمى بذلك (**قوله وبالجملة**) اى بمجمل كلام الشارح وخلاصة قوله
فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلكة لقوله
بل لم يبلغ اصل المخبرين الخ على ماتوهم (**قوله فيه اشارة**) اى فى
اتيان لفظة رب سواء كان للتقليل اوللتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد
لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا فى جميع المواد كما فى كل جسم ممكن لكن
هذا التقدير كاف فى الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور
معارضة واستدلال على الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله
اعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب
كذب المجموع وحاصله انا لانسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع
مايكون مع الانفراد وهو غير واقع فى بعض المواد فيجوز ان يكون ما
ههنا ايضا كذلك (**قوله والتحقيق الخ**) اى تحقيق الجواب وحاصله
ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد
الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه
بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشئ فهو محال لامتناع التوارد
فيها وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة المسبب

السامع بانه صادق ومطابق للواقع وان لم يحصل بمجرد ذلك الخبر العلم الضرورى الذى هو المسبب لوجود الاحتمال العقلى بانه يجوز ان يكون غير مطابق له لكن اذا تكثر الاخبار قوى المجموع الحاصل منه (واما وهم الكذب) يعنى اما توهم السامع بجواز كذبه (فلا مدخل للخبر فيه) لانه ليس مدلول الخبر فلا مدخل له فى هذا الوهم يعنى هذا الوهم ليس بسبب للخبر ولا الخبر سبب له بل هو سبب للصدق (ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق) اى لا الكذب (والكذب) اى الذى يحتمله الخبر (احتمال عقلى) اى خارج عن مدلوله وحاصله ان الاصل فى كل خبر هو الصدق فان كان العقل حاكما بعدم احتماله للكذب كان نفس الخبر علة بحصول العلم اليقينى كما كان فى مجموع الاخبار الذى لا معارض لواحد من احاده فيكون متواترا وان كان حاكما فى كل واحد من الاخبار باحتماله للكذب يكون كل واحد سببا للعلم القطعى لا علة له فاذا اجتمع الاسباب وبلغ الى حد يحكم العقل بعدم احتماله للكذب يكون ذلك المجموع علة للعلم اليقينى وهو المطلوب ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى التعريف (والرسول انسان بعثه الله تعالى) ولما كان المفهوم من قول المصنف ان مراده من الرسول المعرف هو ما يساوى او يرادف للنبى لانه ما كان اخص من النبى وكان قوله (بعثوا لتبليغ الاحكام) موهما لان المراد بتبليغ الاحكام ان كان بالنسبة الى القوم الذين كان مأمورا بتبليغه اياهم فمثل يوشع عليه السلام ليس برسول لانه لم يبعث لتبليغ الاحكام التى امر بتبليغها بل كان مأمورا بتبليغ الاحكام التى امر موسى عليه السلام بتبليغه وهذا مناف للمساواة بين الرسول والنبى اراد المحشى ان يفسره اولا بما يقتضى المساواة فقال (ولو بالنسبة الى قوم آخرين) يعنى ان تبليغ الاحكام اعم من ان يكون

بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطاق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شئ مما ذكر (**قوله** واما وهم الكذب الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر لمتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفى الخبر الصادق فلا يحصل قوة المسبب المفضى الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر فى ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فوجهه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل (**قوله** لتبليغ الاحكام الخ) قال المحقق الدوانى هذا لا يشمل لمن اوحى اليه فيما يحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل فى حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيرى والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التى هى رأس الاحكام ورئيسها (**قوله** ولو بالنسبة الى قوم آخرين) دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بنى اسرائيل الذين

بالنسبة الى قوم بلغ اليهم الاحكام قبل هذا الرسول او لم يبلغ الا بذلك الرسول فيوشع عليه السلام بهذا المعنى رسول لانه انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام الى قوم لم يبلغ من تبليغ موسى عليه السلام اليهم شيئا بل بلغه يوشع عليه السلام اليهم ابتداء (وهو) اى الرسول (بهذا المعنى) اى على تقدير تعميم التبليغ والتفسير بهذا (يساوى النبى) اى كل من صدق عليه النبى يصدق عليه الرسول وبالعكس وهذا هو مراد المصنف حيث اكتفى بخبر الرسول ولم يفصل وكذا هو المراد فى المؤمن به من قوله امنت بالله وملائكته وكتبه ورسله كما ورد فى حديث جبريل عليه السلام (لكن الجمهور اتفقوا على ان النبى اعم مطلقا) اى من الرسول والرسول اخص مطلقا يعنى ان جمهور العلماء متفقون على هذا ولكنهم اختلفوا فى جهة التخصيص كما سيجئ (ويؤيده) اى ويؤيد كون النبى اعم والرسول اخص (قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى) فوجه التأييد امران احدهما ان العطف فى الآية يدل على المغايرة فتلك المغايرة اما مغايرة كلية واما مغايرة فى الجملة ولا قائل بالاول فتعين الثانى وهو المغايرة فى الجملة والمغايرة فى الجملة اما يكون الرسول اعم من النبى وبالعكس والاول منتف لانه لو كان كذلك لما احتاج الى نفى النبى بعد نفى الرسول لان نفى الاعم يستلزم

بعثوا لتقرير دين موسى عليه الصلاة والسلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه الصلاة والسلام امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثانى ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم (**قوله** وهو بهذا المعنى يساوى الخ) هذا ما اختاره الشارح حيث قال فى شرح المقاصد النبى انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الخ فانه يفهم منه انه غير مرضى عنده (**قوله** لكن الجمهور الخ) اعلم انه قد اختلف فى الفرق بين الرسول والنبى فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبى رسول وكل رسول نبى لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما فى معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انباء للخلق عن الاحكام يسمى بالنبى وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم النبى اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبى كما بينه المحشى وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبى فانه مختص بالانسان (**قوله** ويؤيده قوله تعالى الخ) وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبى او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما فى بعض المواد كما قال الله تعالى فى حق كل من موسى واسمعيل عليهما الصلاة والسلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفى احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفى المساوى الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبى بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه

لنفى الاخص فتعين ان يكون النبى اعم والرسول اخص لان نفى الاخص لايستلزم نفى الاعم وثانيهما
ما بينه بقوله (وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل) اى التأييد الثانى لكون النبى
اعم دلالة الحديث الوارد فى بيان عدد الفريقين مع التفصيل وكون الانبياء ازيد عددا من المرسلين حيث
روى ان النبى عليه السلام لما سئل عن الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع وعشرون الف فقيل
فكم الرسول فقال عليه السلام ثلاثمائة وثلاث عشر ثم اختلفوا فى قيد يخصص الرسول (فاشترط بعضهم
فى الرسول الكتاب) يعنى بعد اتفاقهم فى ان الرسول والنبى معرف بانه انسان بعثه الله الخ اى بعد اتحادهما
فى المفهوم اشترط للرسول بانه نبى معه كتاب كما ﴿ ١٥٢ ﴾ فى شرح المواقف فحينئذ يصدق

الرسول على من معه كتاب
مثل آدم وشيث وغيرهما
فيكون الرسول منهم ثمانية
وهم آدم وشيث وادريس
وابراهيم موسى وعيسى
وداود ونبينا عليهم السلام
(واعترض عليه) اى على
من اشترط بهذا (بان
الرسول) اى فى الحديث
السابق (ثلاثمائة وثلاثة
عشر والكتب مائة واربعة)
يعنى بحسب الذوات فانها
ان عدت بحسب المنزل
عليهم ثمانية كما عرفت وانما
اختار المحشى التعداد
الاول لانه ورد فى الحديث
كذلك حيث روى ان النبى
عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحائف وعلى (ان)
شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود
ومحمد التوراة والانجيل والزبور والفرقان واذا كان عددا لكتب كذلك (فلا يصح الاشتراط) اى اشتراط
فى كون النبى رسولا ان يكون معه كتاب لانه يستلزم ان يكون الرسول مائة واربعة وعلى الحديث الاول
ازيد فتعارض الحديثان فلا يمكن النسخ فى الاخبار فالحديث الاول مثبت للزيادة فرجح المثبت (اللهم)
اى لاجواب عن هذا الاعتراض (الا ان يكتفى بالكون) اى بكون الكتاب (معه) اى مع الرسول (ولا
يشترط النزول) اى نزول ذلك الكتاب (عليه) يعنى من يكون معه كتاب سواء انزل عليه اوانزل على

مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه ألا يرى
ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكره النبى بعد الرسول كما
فى قوله تعالى واذكر فى الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا
وفى قوله تعالى واذكر فى الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان
رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشى ويؤيده دون يدل عليه (**قوله**
وقد دل الحديث الخ) تأييد ثان لكون النبى اعم روى انه عليه السلام
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم
قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا فى تفسير القاضى (**قوله** فاشترط
الخ) اى اذا كان النبى اعم فاختلفوا فى بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط
فى الرسول بخلاف النبى فانه يجوز ان يكون بالوحى وبالالهام وبالتنبيه
فى المنام (**قوله** والكتب مائة واربعة الخ) روى انه عليه الصلاة
والسلام سئل كم نزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر
صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم
عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم الصلاة والسلام
التوراة والانجيل والزبور والفرقان (**قوله** اللهم ان يكتفى) هذا ما ذكره
السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف وقال ويشترط فى الرسول

رسول آخر وهذا ماذكره السيد الشريف فى شرح المواقف وفيه ضعف لايساعده النقل ومجرد الاحتمال
لايكفيه ولذا ذكره باللهم وفيه ايضا انه يستلزم ان يكون بعض الانبياء رسولا اذ لايخلو نبى الا ومعه
كتاب الا ان يراد انه بشرط مأموريته بالعمل بالكتاب الذى قبله والله اعلم (ويمكن ان يقال) اى
فى دفع الاعتراض المذكور انه (يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما فى الفاتحة) بان ينزل كتاب على نبى ثم انزل ذلك
الكتاب بعينه على نبى آخر وقوله (وتخصيص بعض الصحف) اى جواب لسؤال مقدر وكانه قيل
واذا كان الامر كذلك فلم خصص الروايات انزال ذلك الكتب برسول فاجاب عنه بانه يجوز ان يكون
تخصيص بعض الصحف ﴿ ١٥٣ ﴾ (ببعض الانبياء فى الروايات على تقدير صحتها) اى صحة

الروايات (لنزوله) اى
لنزول ذلك الكتاب
(عليه) اى على ذلك النبى
الذى انزل عليه (اولا)
اى فى اول زمان الانزال
ولذا اسند اليه ولم يسند
الى النبى الذى انزل عليه
ثانيا وثالثا وهلم جرا
وقوله على تقدير صحتها
يدل على ان المراد بالروايات
هى الاحاديث الواردة
فى تعيين الصحف واما
الايات الواردة فى تخصيص
بعض الكتب ببعض الانبياء
فلا شك فى صحتها (واشترط
بعضهم فيه) اى فى الرسول
(الشرع الجديد) يعنى
من بعثه الله تعالى لتقرير شرع نبى قبله لايكون رسولا اذ ليس له شرع جديد (ورده) اى رد اشتراط الشرع
الجديد (المولى الاستاذ) وهو استاذ المحشى يعنى به المولى حضر بك ناظم النونية فى العقائد (بان اسمعيل
عليه السلام من الرسل) اى معدود منهم يدل عليه قوله تعالى وكان رسولا نبيا (ولا شرع جديد له)
اى اسمعيل عليه السلام (كما صرح به القاضى) اى القاضى البيضاوى فى تفسير هذه الآية التى فى سورة
مريم حيث صرح فيها بانه يدل على ان الرسول لايلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم
عليه السلام كانوا على شريعته (ولعل الشارح اختار ههنا) اى فى تقسيم الخبر الصادق (المساواة) اى بين
الرسول والنبى اذ لو كان النبى اعم من الرسول لايجوز انحصار الخبر الصادق فى النوعين لان خبر النبى

ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا
بالكتاب وفيه ضعف اى لايساعده النقل ومجرد الاحتمال لايكفيه ولذا
ذكره باللهم (**قوله** ويمكن ان يقال الخ) اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض
المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول
الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا سمى بالسبع المثانى لكن
فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف فى باب المرويات (**قوله**
وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول
متكررا على جميع الرسل فاوجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على
ما مر فى الحديث السابق وحاصل الجواب انا لانسلم صحة الروايات وعلى
تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه اولا (**قوله** واشتراط بعضهم
الخ) عطف على قوله فاشترط بعضهم الخ يعنى اشتراط البعض الشرع
الجديد فى الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبى فانه
قد يكون بتقرير شريعة من قبله (**قوله** ورد المولى الاستاذ بان اسمعيل
عليه الصلاة والسلام كان من الرسل) كما قال الله تعالى فى حقه وكان رسولا
نبيا مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا
على شريعته كما صرح به القاضى حيث قال فى تفسير قوله تعالى وكان رسولا

الذى لم يكن رسولا بقى واسطة بين النوعين فيقتضى بطلان القسيم بعدم الانحصار كما اشار اليه المحشى بقوله (لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه) حيث جعله دليل الاختيار (ويمكن ان يخص) وهذا ناظر الى قوله لعل يعنى انه يمكن ان يقال ان الشارح اختار المساواة لما ذكر وان يقال انه يخصص الرسول من بين الانبياء (فيعتبر الحصر) اى وجه تخصيصه به انه يعتبر الحصر فى النوعين (بالنسبة الى هذه الامة) لكون نبى هذه الامة مادة الاجتماع وهو ان نبينا عليه السلام يصدق عليه انه نبى ورسول فيكون حاصل القسيم ان الخبر الصادق اما متواتر واما خبر النبى المعهود الذى هو نبى هذه الامة الذى اجتمع فيه النبوة والرسالة لا ان مراده اخبار سائر الانبياء ﴿١٥٤﴾ عليهم السلام بالنسبة الى اممهم وانما صدر الوجه الاول بلعل لان غلبة الظن انه اختار المساواة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تعريف المعجزة (امر خارق للعادة) ولما ورد عليه نقض اراد المحشى ايراده وايرد جوابه عنه فقال (قيل عليه) اى اورد على هذا التعريف وهو ما حكاه بقوله (يدخل فيه سحر المتنبى) والمتنبى بتقديم النون على الباء المشددة هو من ادعى النبوة وليس بنبى يعنى انه كذاب فى دعواه يعنى اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع للاغيار لانه يصدق على السحر الصادر عمن يدعى النبوة كاذبا بانه خارق للعادة قصد به صدق من ادعى انه رسول الله وليس هذا (الصدق) الصادر من الكذاب بمعجزة (واجيب) اى عن هذا النقض (بانه تعالى لا يخلق الخارق بيد الكاذب) وهذا الجواب من طرف المعرف منع لصغرى دليل البطلان بانه لا نسلم صدق هذا التعريف عليه لانه يصدق لو تحقق اظهار الخالق بيد الكاذب لكنه غير متحقق لان الله تعالى جرت عادته بانه لا يخلق الخارق بيد الكاذب وخلقه بيده ممتنع (بحكم العادة فى دعوى الرسالة) يعنى امتناع خلقه محال عادى كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لكثرة ماء بئر فلم يبق فيها ماء فضلا عن كثرته ودعا لصحة عين رجل فعورت عينه الاخرى وبالجملة لا تحقق لوقوع الخارق عن مثله حتى ينقض به التعريف وانما ينقض بفرض وجود ذلك بناء على امكانه

نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعته ﴿قوله لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه﴾ اذ لو خص الرسول يكون خبر النبى خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول ﴿قوله ويعتبر الحصر بالنسبة الخ﴾ فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى المتواتر وخبر الرسول لكن ينافى عن هذا التخصيص تعميم الخلق فى قوله واسباب العلم للخلق ثلاثة ﴿قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى الخ﴾ حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبى فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من يدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبئ ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب * وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على ما وفق ما ادعاه على يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبى فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبئ محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذى قصد به اظهار

الذاتى (ولا نقض) اى ﴿١٥٥﴾ لا يجوز ايراد النقض (بالفرضيات) بل شرط ايراده ان تكون مادة النقض محققة (وايضا) اى ولو سلم انه تعالى يخلق الخارق فى يد الكاذب بناء على امكانه الذاتى وقطع النظر عن حكم العادة وصدق عليه التعريف بانه امر خارق للعادة لكنه يخرج عنه بقوله بقصد اظهار صدق من ادعى انه رسول الله واشار اليه بقوله (اظهار الشئ فرع وجوده) يعنى انه لا يصدق عليه انه قصد به اظهار اظهار صدقه لان القصد يتعلق بالاظهار ويقتضى وجوده واظهار الصدق يقتضى وجود الصدق واذا انعدم صدق الكاذب ينعدم اظهاره واذا انعدم ينعدم قصده لان عدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم واذا ثبت انعدام القصد يخرج مثله من التعريف لانه انما يصدق بشرط ان يكون المدعى صادقا فى دعواه وقاصدا لاظهار صدق وهذا كله اذا كان السحر من الخوارق

الصدق فعل الله تعالى للواسطة لان التصديق لا يحصل فيه بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الچلى من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه فى عوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتأله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله * ويرد عليه الاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبئ على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ما قيل فى حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلابد فيه من قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى او لانه شرط فى المعجزة ان يكون فعله تعالى وحينئذ لا يرد شئ مما ذكر ﴿قوله ولا نقض بالفرضيات﴾ يعنى ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبئ لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لابد فى النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسان ليس بناطق فيرد على تعريفه بالحيوان الناطق ﴿قوله وايضا اظهار الشئ فرع وجوده الخ﴾ يعنى لو فرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبئ فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى الخ لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق فى مادة المتنبئ فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة ﴿فان قيل﴾ على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبئ لان كلا منهما امر ان خارقان للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة فى اظهار المعجزة وهو امتياز النبى عن غيره ﴿قلت﴾ يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبئ عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الچلى من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق لا يعلم ههنا ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم او تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم

(والحق ان السحر ليس من الخوارق فحينئذ لايصدق عليه انه امر خارق للعادة (وان اطبق القوم) اى
وان كان اتفاق القوم على ان السحر داخل فى الخوارق كما قال الفاضل المحشى الحق ان السحر قد يكون
من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لايكون بعضها مقدور البشر كالوقت والمكان انتهى ورد بانه
لايشترط فى عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يكون بعد مباشرة الاسباب
سواء كانت مقدورات اولا والالزم ان يكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب
والعضلات والصحة التى ليست مقدورة للبشر وانما الحق ﴿ ١٥٦ ﴾ على انه ليس من الخوارق (لانه)
اى لان السحر (مما) اى
من الافعال الذى (يترتب
على اسباب كلما باشر تلك
الاسباب احد يخلق الله
عقيبها البتة) اى بحكم
العادة (فيكون) اى
فحينئذ يكون السحر
(من ترتيب الامور على
اسبابها كالاسهال) اى
مثل الاسهال الحاصل
(بعد شرب السقمونيات
ألايرى ان شفاء المرضى
بالدعاء خارق) لعدم
الاسباب الظاهرة ولعدم
المباشرة (وبالادوية الطبية
غير خارق) يعنى ان شفاء
المرضى بالادوية ليس
بخارق لعدم مباشرة
الاسباب فيها وبالجملة
ان السحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى فيها التعلم والتلمذ (بدون)
وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لايكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه مختص ببعض الازمنة
والامكنة والشروط وبانه قد يتصدق بمعارضة ويبذل الجهد فى الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يلعن
بالفسق ويتصف بالرجس فى الظاهر والباطن والخزى فى الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة
وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا كذا فى شرح المقاصد ولعل المحشى اراد بنفى كونه خارقا
للعادة انه ليس داخلا فى الخوارق فى الحقيقة وان كان داخلا فى الصورة كما ادخله الشارح فى شرح

بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة فان العلم
بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدى
تأمل (**قوله** والحق الخ) اى الحق فى الجواب ان السحر ليس امرا
خارقا للعادة كان الطلسم ومايترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس
والكهرباء ليس امرا خارقا للعادة فلايدخل فى المعجزة لان معنى ظهور
الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس
كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى
العادة وما قيل من انه لايندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير
فمدفوع بما مر من انه لايمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لامدخل
لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر
فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة * قال
الفاضل المحشى والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج
الى شرائط لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى
وفيه انه لايشترط فى عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه
مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة
اولا والالزم ان تكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة
الاعصاب والعضلات وصحة البدن التى ليست مقدورة للبشر * بقى شئ
وهو ان هذا الجواب لايدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبئ

المقاصد (فان قلت كرامة الولى) وهذا ايضا ايراد على التعريف بانه غير جامع لان الكرامة هى ظهور
خارق للعادة من قبل اولى غير مقارن بدعوى النبوة لكنها (معجزة لنبيه) اى لنبى ذلك الولى اذ لو لم يكن معجزة
لنبيه لزم جواز صدور مايعجز البشر عن غير النبى (ولا يقصد به) اى بذلك الخارق (الاظهار) لان الكرامة ظهور
الخارق لا اظهاره كما عرف به وقصد الاظهار معتبر فى تعريف المعجزة حيث قال قصد به صدق من ادعى انه رسول الله
(وان لزم) اى وان كان ﴿ ١٥٧ ﴾ الاظهار لازما للظهور ودل عليه بطريق الالتزام لكن لما اشترط
القصد فى المعجزة ولم يشترط
فى الكرامة وكانت دلالة
الالتزام مهجورة لم يصدق
على الكرامة والحاصل
ان انتفاء القصد فى تعريف
الكرامة يقتضى ان تكون
الكرامة معجزة مع ان ائمة
اهل السنة الذين ذهبوا
الى حقية كرامة الولى
اجابوا عنه للمنكرين بان
الكرامة معجزة لنبى ذلك
الولى (قلت القوم قد عدوا
الارهاصات) وهى امر
صدر عن النبى قبل النبوة
تأسيسا للبعثة (والكرامات)
اى وعدوا الكرامات
(من المعجزات على سبيل
التشبيه والتغليب لا على
انها معجزات حقيقة) يعنى
اطلاق المعجزة عليها مجاز
لا حقيقة حتى تكون الكرامة
داخلة فى المعجزة وهذا الجواب من جانب المعرف منع لقوله كرامة الولى معجزة لنبيه يعنى لانسلم انها معجزة حقيقة
بل اطلاق الائمة انها انما هو على سبيل التشبيه بان يشبه الكرامة بالمعجزة فى كونها امرا خارقا للعادة بان مايصدر
عن النبى عليه السلام بعد البعثة من الارهاصات ولايخفى مافى هذا القول من اللف والنشر المشوش من ان التشبيه
جعل مقابلا للكرامة والتغليب جعل ناظرا للارهاصات ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تعريف الدليل
وهو الذى (يمكن التوصل) ثم اراد المحشى ان يفسر الامكان الذى فى ضمن قوله يمكن فقال (هذا الامكان

بدون مباشرة الاسباب فلابد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لايظهر
على يده حين ادعائه النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا
لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبئ
مطلق الخارق الذى يظهر على يده ولو مجازا (**قوله** فان قيل كرامة الخ)
انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء
لعدم قصد اظهار صدق النبى منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود
من خلق الخارق على يد الولى اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق
وان دل على صدق النبى ايضا باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة
بمتابعته وما قيل فى الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق
ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة
بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك ان كرامات الولى
تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق على
يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه لما شرطوا فى المعجزة ان يكون
ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل (**قوله** قد عدوا
الارهاصات الخ) جمع الارهاص وهو الخارق الذى يظهر قبل بعثة
النبى سمى ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط
اذا اسسته (**قوله** على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات اى تشبيه ماظهر
على يد الولى بما ظهر على يد النبى باعتبار انه صدر عن الولى بسبب متابعة
النبى فكانه صدر عن النبى والتغليب متعلق بالارهاصات اى تغليب ماصدر
بعد البعثة على ما صدر قبلها (**قوله** هو الامكان الخاص) يعنى ان الظاهر

هو الامكان الخاص) يعنى الظاهر ان مراد المعرف بالامكان فى تعريف الدليل منحصر على كونه امكانا خاصا يعنى ما لا ضرورة فى جانب وجوده ولا فى جانب عدمه لا ان يراد به الامكان العام الذى هو سلب الضرورة عن احد الجانبين (فمعنى التعريف) اى فحينئذ يكون معنى تعريف الدليل (ان الدليل ما لا ضرورة فى طرفى التوصل) اى وجوده وعدمه (اى يجوز ان يتوصل) اى يكون حاصل معنى الدليل انه يجوز ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى (وان لا يتوصل) اى اليه كالعالم فانه يجوز ان يتوصل بالعلم به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل الى ذات الدليل اى يكفى فى الدليل التوصل بالقوة ولا يشترط فيه التوصل بالفعل (ولك ان تأخذه) اى ان تأخذ الامكان المذكور ضمنا فى قوله يمكن (امكانا عاما من جانب ﴿١٥٨﴾ الوجود) يعنى ولك ان تحمل

ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضرورى ولا عدم التوصل به اليه ضرورى اى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى فما قاله الفاضل المحشى اى يجوز ان يتوصل به وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لا ينافى الامكان فى نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى فساده لا يخفى
(قوله ولك ان تأخذه امكانا عاما) اى ولك ان تأخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة * قال سيد المحققين قدس سره فى حاشية شرح المختصر العضدى وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو

قوله ما يمكن على الامكان العام المصطلح وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للمذكور وهو ههنا قوله ما يمكن ان يتوصل يعنى وجود التوصل فمخالفه عدم التوصل فالضرورة حينئذ مسلوبة عن عدم التوصل يعنى ان عدم التوصل به الى المطلوب ليس بضرورى واما التوصل فسواء كان ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فحينئذ يكون التعريف مطابقا للمذاهب الثلاثة (دليل) وقوله (اى لا ضرورة فى عدم التوصل) تفسير لقوله من جانب الوجود فيكون حاصل التعريف ان الدليل ما لا يمتنع التوصل بصحيح النظر فيه بل اما وجب التوصل او جاز واما التوصل بفاسد النظر فهو ممتنع فلا يمكن به التوصل وهذا معنى ما ذكر فى شرح المواقف من انه انما اعتبر الامكان فى التوصل لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم التوصل بالفعل بل يكفيه امكان التوصل فى اطلاق الدليل عليه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس فى نفسه وسيلة اليه انتهى والحاصل ان التوصل اما ممتنع او غير ممتنع فالاول فيما اذا كان النظر فاسدا والثانى فيما اذا كان صحيحا وهذا المعنى على تقدير كون الامكان مأخوذا بالامكان العام الذى هو عبارة

عن سلب الضرورة عن جانب العدم واما اذا اخذ الامكان بالامكان الخاص الذى هو سلب الضرورة عن الجانبين فيكون حينئذ حاصل التعريف ان الدليل اما من شأنه ان يتوصل وان لا يتوصل واما من شأنه ان لا يتوصل بالضرورة ويمتنع التوصل به ﴿١٥٩﴾ فالاول فى النظر الصحيح والثانى فى النظر الفاسد ﴿ قوله ﴾

دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه احدا ابدا وقيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان الوصل الى العلم بالمطلوب اى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل الجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين كان التعريف الثانى اعنى قوله قول مؤلف من احوال الخ مختص به اذ لا استلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات فى التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر العضدى من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه
(قوله انما لم يقل لذاتها الخ) يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكور الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه النتيجة ولا يخفى انه اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك فى الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على رأى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض

اى قول الشارح رحمه الله فى حكايته لتعريف آخر للدليل فقيل فقيل او قول مؤلف من قضايا (يستلزم لذاته) ولما كان الظاهر ان يقول يستلزم لذاتها بتأنيث الضمير لكون الظاهر انه راجع الى القضايا اراد المحشى ان يبين وجه عدوله عنه فقال (انما لم يقل لذاتها) بتأنيث الضمير حيث عدل عنه واورده بالتذكير (اشارة) اى لقصد ان يشير (الى دخل الصورة) اى صورة القضايا (فى الاستلزام) اى فى استلزام تلك القضايا للقول الآخر لانه لما كان مذكرا كان راجعا الى القول وهو مجموع القضايا وصورتها يعنى ان الدليل هو القول الذى يتركب من القضايا ويستلزم ذلك القول لذاته يعنى لا باعانة شئ آخر من خصوص المادة او قياس المساواة والذى يستلزم القول الآخر صدق كل واحد من المقدمات مع صورتها التى هى شكل من الاشكال الاربعة المعتبرة عند اهل الميزان والضروب المنتجة منها وانما اكتفى باسناد الاستلزام الى القول مع ان للاجزاء ايضا دخلا فيه لان الصورة متأخرة عن المادة وصحة الصورة يستلزم صحة المادة بغير عكس

(فان قلت التعريف) اى تعريف الدليل بانه قول مؤلف من قضايا الخ (يعم المعقول) اى يعم الدليل المعقول وهو قول معقول من قضايا معقولة يستلزم ذلك القول المركب لذاته قولا معقولا آخر (والملفوظ) اى ويعم الملفوظ ايضا وهو قول ملفوظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم ذلك المركب لذاته قولا معقولا آخر ايضا وانما يعم لان القول والقضايا يعمان المعقول والملفوظ (مع ان تلفظ الدليل) اى الدليل الملفوظ الذى اذا تلفظ (لا يستلزم) اى ذلك التلفظ (المدلول) وهو القول الآخر المعقول يعنى ﴿ ١٦٠ ﴾ ان المطلوب من الاستدلال هو تحصيل العلم اى حصول الصورة عند العقل والتلفظ المجرد لا يحصل المعقول الا بالنسبة الى من هو عالم بوضع تلك الملفوظة لتلك المعانى فحينئذ مجرد تلفظ الدليل لا يستلزم المعقول واذا حمل التعريف على عمومه تخلف الاستلزام فى حق الملفوظ (قلت بل يستلزمه) اى لا نسلم عدم استلزام الملفوظ للمعقول بل يستلزمه (بناء على ان التلفظ يستلزم العقل بالنسبة الى العالم بالوضع) فان من علم وضع لفظ لمعنى يلزم من علمه العلم بمعناه كما هو شان الدلالة اللفظية فحينئذ اذا تلفظ القضايا الملفوظة يلزم منه العلم بالقضايا المعقولة والعلم بالقضايا المعقولة يستلزم العلم بالقول الآخر المعقول المطلوب غاية ما فى الباب ان الاستلزام فى المعقولات بالنسبة الى كل شخص (انما) وفى الملفوظات بالنسبة الى بعض الاشخاص وحيث وجد الاستلزام يستلزم بلا واسطة وانما يكون بالواسطة اذا استلزم الملفوظ للمعقول ثم استلزم المعقول للمعقول الخبرى فحينئذ يكون الاستلزام بواسطة فينافى قوله لذاته (هذا) اى جواز كون المراد من القول ما هو اعم من الملفوظ والمعقول انما ذلك الجواز (فى القول الاول) اى فى لفظ القول الذى ذكر فى صدر التعريف وهو قوله قول مؤلف (واما القول الاخير) اى واما لفظ القول الذى

وباقى القيود ظاهرة ﴿قوله فان قلت التعريف الخ﴾ يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكره فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا لك ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظى لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظى والعقلى بل المقصود بيان ان تعميمه كيف يصح ﴿قوله قلت الخ﴾ حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك التعقل فى الذهن فالملحوظ المستلزم ههنا هو المعانى الا انه فى قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبرى غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل لمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس هنك قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ما ذكر فتأمل ﴿قوله هذا فى القول الاول﴾ اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول

ذكر فى آخر التعريف وهو القول اللازم الخارج عن القياس بقوله قولا آخر (فيختص المعقول) اى ينحصر بان يراد به المعقول ولا يجوز ان يعممه للملفوظ والمعقول (اذ لا يجب تلفظ المدلول) لان المقصود منه حصول الصورة عند العقل بخلاف الدليل فانه لما كان دليلا وجب ان يتصف بوصف الدلالة وهو كونها لفظية ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله بعد حكاية التعريفين للدليل وتطبيق دلالة العالم على وجود الصانع بكل من التعريفين فقال فعلى الاول ﴿ ١٦١ ﴾ الدليل على وجود الصانع (هو العالم) ولما كان حاصل التعريف الاول ان الدليل يكون مفردا ومركبا وكان حاصل الثانى انه منحصر فى المركب وكان هذا الحصر مستلزما لانحصاره بالمفرد اراد المحشى ان يوفق بين الكلامين فقال (هذا الحصر) اى الحصر المستفاد فى قوله الدليل على وجود الصانع هو العالم حيث اورد المبتدأ بلام الجنس واورد الخبر بضمير الفصل فافاد ان الدليل منحصر بالعالم يعنى باحواله من التغير وغيره (مبنى على ان المراد بالنظر فيه) اى بقوله بصحيح النظر فيه (النظر فى احواله فقط) اى فى احواله التى يطلق عليها الدليل (لا ما يعمه) اى لا ان المراد بالنظر فيه ما يعم احواله (والنظر ﴿ ١١ — سيالكوتى — ل ﴾ فى نفسه) اى ما يعم النظر فى نفس الدليل يعنى المقدمات المرتبة (حتى يلزم كون المقدمات دليلا) لانه لو كان المراد به ما يعم احواله ونفس الدليل لزم ان يكون المقدمات دليلا والمراد بكون النظر فى المادة وبكونه فى نفسه النظر فى المقدمات من حيث اقترانها واشكالها كما هو المعتبر فى الدليل المنطقى وقوله (لكن لا يخفى) استدراك من قوله مبنى على ان المراد يعنى وان صح ارادة الحصر بناء على هذا لكن لا يخفى (انه) اى هذا المبنى عليه وهو الذى بنى عليه تصحيح الحصر المستفاد (خلاف الظاهر) لان الظاهر ان يرجع ضمير فيه

انما هو فى لفظ القول المذكور فى اول التعريف الذى هو دليل واما لفظ القول المذكور فى آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا فى المؤلف واما القول فيختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل فى الحقيقة اعنى المعقول ﴿قوله هذا الحصر مبنى الخ﴾ اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على ان يكون المراد بالنظر فيه فى قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر فى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه والثانى من الوسط والحال لمطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبرى واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى احواله وفى نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر فى نفس تلك المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا بشرائط الانتاج الى المطلوب الخبرى واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المختصر العضدى وشرح المواقف وبما ذكرناه ظهر فساد ما زعم الفاضل الچلبى فى حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اى كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا ﴿قوله حتى يلزم كون الخ﴾ متعلق بالمنفى لا النفى ﴿قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر الخ﴾ يعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه

الى لفظ ما فى قوله ما يمكن وهذا يفيد عموم النظر فى ذات الدليل وفى مادته فلاوجد فى ارجاع الضمير اليه مع ارادة
التخصيص فى النظر فى احواله (والاصطلاح) اى فانه خلاف الاصطلاح ايضا (فانهم) يعنى انما كان خلاف اصطلاحهم
لان القوم (يقسمون الدليل الى المفرد وغيره) ولو كان ﴿ ١٦٢ ﴾ مرادهم تخصيصه بالمفرد لما
اقتسموه الى المفرد وغيره
من المركبات واشكال
المركبات وتقسيمهم هذا
قرينة على ان مرادهم به
هو التعميم ويدل عليه
ماذكر فى شرح المواقف
من قوله واريد بالنظر فيه
مايعم النظر فى نفسه والنظر
فى احواله يتناول المفرد
الذى من شانه انه اذا نظر
فى احواله وصل المطلوب
كالعالم فانه يسمى دليلا
عندهم ويتناول ايضا
التصورات المتعددة غير
مأخوذة مع الترتيب
وحينئذ يلزم تناوله
للمقدمات اذا لم تؤخذ مع
ترتيبها انتهى ﴿ قوله ﴾
اى قول الشارح رحمه الله
فى حكاية التعريف المشهور
للدليل وفى بيان تطبيقه
باحد التعريفين حيث قال
واما قولهم الدليل
(هو الذى يلزم من العلم به)
الخ ولما ورد على هذا التعريف
بانه تعريف للدليل اعم فان هذا التعريف اعم من الدليل بوجه حيث يصدق على اللوازم البينة واخص من وجه (فانه)
حيث لم يصدق على غير الشكل الاول من الاشكال المنتجة فانها لا يلزم من العلم بها العلم بالنتيجة من غير رد الى الشكل
الاول اراد المحشى تصحيحه بتحرير المراد فقال (المراد بالعلم) اى فى قوله من العام به يعنى من العلم الملزوم (التصديق)

النظر فى احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون فى
نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على
انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد
على مامر فلا يصح الارادة المذكورة ولا الحصر الذى ذكره الشارح
واجيب بان الحصر فى قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل
قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف
الاول هو العالم اى ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع
يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافى تقسيم الدليل على التعريف
الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب * قال بعض
الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر
فى نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافى ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول
ايضا ﴿اقول﴾ ان اراد انه يلزم ان تكون المقدمتان المأخوذتان مع الترتيب
دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون
المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافى الحصر
المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب تأمل وللفاضل
الجلى فى هذا المقام مقال لا يعبأ به * قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى
بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر فى التعريف امكان
التوصل ولا امكان فى المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم
التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان
الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل
النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على مامر ﴿قوله المراد
بالعلم التصديق الخ﴾ يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد
ههنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام التعريف للدليل

فمناه مايلزم من التصديق به التصديق بقضية اخرى (بقرينة ان التعريف للدليل) يعنى فلا يرد على هذه الارادة
بانه تخصيص بلا قرينة فان كون التعريف للدليل قرينة دالة على ان المراد بالعلم المذكور فى طرف الملزوم
وفى طرف اللازم هو نوع التصديق منه كما ذكر فى شرح المواقف حيث قال ولما كان الادراك اما تصورا واما
تصديقا كان المطلوب الادراكى الذى يطلب بالنظر ايضا اما تصورا واما تصديقا فان كان المطلوب تصورا سمى
طريقه معرفا وان كان المطلوب تصديقا سمى طريقه دليلا انتهى فعلم منه ان الدليل مختص بالطريق الموصل الى
التصديق الموصل الى التصديق تصديق فالدليل تصديق فاذا كان المراد بالعلم التصديق (فيخرج) اى
فحينئذ يخرج عن تعريف الدليل (الحد بالنسبة الى المحدود) لعدم صدق تعريف الدليل على الحد لان الحد
مايلزم من التصور به التصور بالمحدود (والملزوم) اى ويخرج الملزوم ايضا (بالنسبة الى اللازم) كالاربعة
التى هى ملزوم تصورى بالنسبة ﴿ ١٦٣ ﴾ الى الزوجية التى هى لازم تصورى (وبلزومه)
عطف على قوله بالعلم يعنى
ان المراد بلزوم العلم
(من آخر) اى من شئ
آخر وهو العلم بالدال
(كونه) اى كون ذلك
اللزوم (ناشئا وحاصلا
منه) اى من الملزوم خاصة
لا من شئ آخر (كما هو
مقتضى كلمة من) اى
فى قوله من العلم فانها
للابتداء ولما تعلقت بقوله
بلزوم افادت منشأ اللزوم
بلا واسطة (فانه فرق
بين اللازم للشئ واللازم) اى وبين اللازم (من الشئ) بان اللازم للشئ اعم من ان يكون لزومه حاصلا من ذلك اى
وان يكون حاصلا من شئ آخر ولازماله يعنى لا يكون نفس الملزوم علة لملزومه والحاصل ان كل لازم من شئ لازم له
وليس كل لازم لشئ لازما منه لجواز ان يكون علة اللزوم شيئا آخر غير المزوم فحينئذ يرجع تعبيرهم باللزوم
من الشئ الى تعبيرهم فى الدليل المنطقى بقولهم لذاته (فيخرج) يعنى اذا كان المراد باللازم مايلزم منه
لا مايلزم له يخرج عن هذا التعريف (القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية) اى سواء كانت
تلك القضية الاخرى بديهية (او كسبية) مثال الاول قولنا الجزء اصغر من الكل وهى قضية بديهية
لازمة لقضية الكل اعظم من الجزء فان لزوم القضية الاولى للثانية ليس لزوما ناشيا وحاصلا منهما
بل لزومها لها بواسطة صدق عكس نقيض الثانية وهى قولنا كل ماليس باعظم من شئ ليس بجزء منه
ومثال الثانية قولنا بعض الحيوان انسان فانها قضية كسبية لازمة لقضية كل انسان حيوان لكن هذا

فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين
المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله فى التعريف فيخرج من التعريف
المعرفات بالنسبة الى معروفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى
لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك
اندفع ماقاله الفاضل الجلى من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه
فى التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف
بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد مالا يخفى فان هذا الاعتراض
ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل
تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل
الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه
شاملا للامارة ايضا ﴿قوله وبلزومه الخ﴾ عطف على قوله بالعلم اى المراد
بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق

للزوم ليس حاصلا من القضية الملزومة بل من كذب نقيضها وهو لاشئ من الحيوان بانسان (لكن يرد عليه) يعنى
هذا التعريف بالتوجيه الذى ذكره مانع عن جميع الاغيار ﴿ ١٦٤ ﴾ فلا يرد عليه شئ منعا لكن يرد عليه
اعتراض جمعا بخروج
بعض ما يصدق عليه
الدليل وهو (ماعدا
الشكل الاول) اى
من الاشكال الثلاثة (لعدم
اللزوم) اى وانما يلزم
خروج الاشكال الثلاثة
لعدم اللزوم (بين علم
المقدمات على هيئة غير
الشكل الاول وبين علم
النتيجة) وكل ماليس فيه
لزوم لايصدق عليه هذا
التعريف فلا يصدق
تعريف الدليل على ماعدا
الشكل الاول (لابينا)
اى ليس بين المقدمات
وعلم النتيجة من اقسام
اللازوم لزوما بينا وهو
مايكفى فيه تصور المزوم
واللازم فى حكم العقل
باللزوم بينهما (وهو) اى
عدم هذا اللزوم بينهما
(ظاهر) لان الاشكال
الثلاثة لايكفى فى الحكم
بلزوم النتيجة مجرد العلم
بالمقدمات بل يحتاج الى
ردكل منها الى الشكل
الاول فى انتاجها وايضا
لايثبت انتاج كل منها
الابعكس النقيض اوالخلف فيكون اللزوم فيها بواسطة فلايكون بينا (ولا غير بين) اى وايضا ليس بينهما (العلم)

جرى العادة اوالتوليد اوالاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة علمها
للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة لها
سواء كانت بديهية اوكسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية
اوكسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها
حاصلة بالبديهة اوبالنظر ولم يظهر لى فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة
فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون
علة لها فهما خارجتان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها
فهى خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين
المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها
قال الفاضل المحشى فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص
فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا
رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا
بشجاعته وامثال ذلك لايعد ولا يحصى ولاشك ان العلم بالقضية الثانية
فى الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك
من التعريف الا بان يعتبر قيد النظر فيه على مايذكره فى قوله اللهم الا
ان يراد الخ انتهى ﴿اقول﴾ العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم
بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهى كل اسود
موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم
بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس
فهو داخل فى قوله وايضا يرد عليه الخ وان كان بطريق النظر فهو من افراد
الدليل فعدم خروجها مطلوب ﴿ **قوله** لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول
الخ ﴾ يعنى وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكرنا لكن نقضه
جمعا بماعدا الشكل الاول والقياس الاستثنائى غير مندفع اذ اللزوم بين
العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين
المعلومين تلازم بحسب الصدق فى نفس الامر لابينا وهو ظاهر ولا غير بين
لان معناه خفاء اللزوم وان لايكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم
بل محتاج الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق

اللزوم الغير البين وهو مالايكفى فى الحكم باللزوم بينهما مجرد تصورها بل يحتاج الى وسط (لان معناه) يعنى
وجه عدم كون اللزوم الغير البين فى الاشكال الثلاثة انما هو لان معناه اى معنى الغير البين (خفاء اللزوم)
كما كان معنى البين ظهور اللزوم (والخفاء) انما يتصور (بعد الوجود) اى بعد وجود اللزوم اذ لو علم الوجود
لم يكن خفيا وحيث لاعلم باللزوم فلا ظهور ولا خفاء واعلم ان الفرق بين الشكل الاول وبين الاشكال الباقية
ان النتيجة كسبية والدليل بديهية فى الشكل الاول بخلاف البواقى فان النتيجة والدليل كلاهما
كسبية فيها فاللزوم فى الشكل ﴿ ١٦٥ ﴾ الاول بين وفى البواقى غير بين كذا فى شروح المطالع
وخفاء اللزوم وان كان
فرعا بوجوده لكنه
لايستلزم عدم وجوده
(وايضا) اى كما ورد
على تعريف الدليل بهذا
التعريف نقض بالاشكال
الثلاثة جمعا (يرد عليه)
ايضا نقض بالحدسيات
منعا وهى (المقدمات التى
يحدس منها النتيجة)
وتسمى حدسيات وهى
مقدمات يحصل اليقين فيها
بسنوح المبادى والمطالب
للذهن دفعة وهى المعينة
بالحدس وهو ليس بنظر
وفكر لان النظر مافيه
حركة فيكون تدريجيا
والحدس دفعى فلا حركة
فيه يعنى ان الحد الاوسط
ان تشوقت النفس طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب اوعقيب
طلب وشوق من غير حركة وتمثل ماهو وسط له فهو الحدس وبالجملة ان الحدس وان لم يكن فكرا ونظر الكنه
يلزم من العلم بالمقدمات العام بالمدلول وليس بدليل (وهى) اى المقدمات التى يحدس منها النتيجة
(بعينها) اى بعين تلك الواردة فى التعريف الثالث (واردة على التعريف الثانى) اى ايضا يعنى على التعريف
بقوله قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته المطلوب بان يقال هذا التعريف صادق على الحدسيات والمعرف

العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لايتحقق بدون تساوى زواياه لقائمتين
والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان اوغير بين والتفرقة
انما تظهر فى العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو
الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط
لايستدعى الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم
لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية
الاندراج شرط الانتاج فى كل شكل فالمراد مايلزم من العلم به بعد تفطن
كيفية الاندراج ولاشك حينئذ فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال ويمكن ان
يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ماهو دليل
حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند فى حاشية شرح المختصر
العضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه
ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج
فى حكمه ولاشك ان كلا الامرين منحصر فى الشكل الاول فمن لاحظ
الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير
انفكاك بين العلمين ﴿ **قوله** وايضا يرد عليه الخ ﴾ يعنى يرد على هذا التعريف
وكذا على السابق اعنى قوله مؤلف من قضيتين الخ انهما غير مانعين
لصدقهما على المقدمات التى يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو
ان تجرد المبادى المرتبة فى الذهن فتنتقل منها الى المطلوب سرعة مع انها
ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعنى الحركة من المطلوب الى

غير صادق عليها (اللهم) اى لاجواب عن دفعه (الا ان يراد بالاستلزام) اى الاستلزام الذى ذكر فى التعريف الثانى (واللزوم) اى اللزوم الذى فى التعريف الاخير (ما) اى الاستلزام واللزوم الذى (يكون بطريق النظر) اى بطريق التدريج لابطريق الدفع وان اريد به هذا يخرج عنها المقدمات الحدسية (بقرينة ان التعريف) اى فى الموضعين (للدليل) يعنى ان القرينة فى تخصيص الاستلزام واللزوم فى التعريفين بما يكون بطريق النظر لابطريق الحدس وغيره هى كون هذا التعريف تعريفا للدليل وماليس بدليل لايصدق عليه هذا التعريف وفيه مافيه كما صرح به بعض المحشين بناء على ان كون المعرف قرينة فتخصيص التعريف لايخفى فساده والاولى فى الجواب ان يقال ان انتقاض التعريفين مبنى على مذهب المتأخرين فى التعريفات حيث اشترطوا مساواته للمعرف واما على مذهب المتقدمين فلاانتقاض لان المقصود من التعريف عندهم التمييز سواء كان تميزا عن جميع ماعداه او عن ﴿ ١٦٦ ﴾ بعض ماعداه فعدم تميزه عن الحسيات غير مضر عندهم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان تطبيق تعريف الدليل الذى عرف بالذى يلزم من العلم به بالتعريفين الاولين وفى بيان ان الاخير باى الاولين اوفق فقال (فبالثانى اوفق) يعنى ان تعريف الدليل بالتعريف الاخير موافق لكل من التعريفين السابقين لكن موافقته للتعريف الثانى زائد على موافقته بالاول ووجه الاوفقية للثانى ان التعريف الثانى خاص بالمقدمات المرتبة التى تستلزم لذات (بان) الدليل قولا آخر من غير واسطة فى اللزوم بخلاف الاول فانه اعم من المقدمات المنفردة ومن المقدمات المتفرقة والمترتبة فالتعريف الثالث لما كان حاصله ان لزوم العام بالدليل لشئ آخر من غير توقف وكان الثانى كذلك كان موافقته للثانى ازيد من موافقته للاول ولما كان لفظ الاوفق محتملا لان يكون على وزن افعل بمعنى الزيادة ولان يكون بمعنى الموافق كما كان فى لفظ الاعم والاخص لكونهما بمعنى العام والخاص اراد المحشى ان يشير الى ان مراد الشارح منه انه افعل الذى يعتبر فيه الزيادة فقال (لكن يمكن تطبيقه على الاول) اى تطبيق الثالث بالاول على ماهو مقتضى لفظ الاوفق المحمول على معنى الزيادة (فان العلم بالعالم) اى بما سوى الله (من حيث حدوثه) يعنى لامن حيث ذاته بل بملاحظة كونه حادثا فانه لو كان من حيث ذاته لايمكن تطبيقه كما عرفت فى توجيه الشارح فان المادة من غير ملاحظة احوالها لايلزم من العام بشئ آخر

المبادى الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب ﴿ قوله اللهم الا ان يراد الخ ﴾ فحينئذ لاانتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة فى الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولاقرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على مامر تأمل هذا لكن بقى شئ وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشى اولا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشيا الخ ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم فى الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد ﴿ قوله فبالثانى اوفق الخ ﴾ لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ﴿ قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ ﴾ يعنى يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على مايشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل

بل اذا لوحظ مع اوصافه (يستلزم) اى ذلك العلم بما سوى الله (العلم بالصانع) فحينئذ يصدق على العالم انه يلزم من العلم به العلم بالصانع ولماورد على قوله ولكن يمكن تطبيقه على الاول بانه لايمكن تطبيقه بناء على توهم ان الثالث عام وان الاول خاص اراد المحشى دفعه بقوله (ولايذهب عليك) اى لايكن خفيا عليك امكان تطبيق الثالث على التعريف الاول بان تتوهم وتقول (ان هذا) اى ان التعريف الثالث وهو مايلزم من العلم به العلم بشئ آخر (شامل للمقدمات) لكون المقدمات منشأ اللزوم ولكون الدليل اذا عرف بهذا التعريف يكون اعم من النظر فى احواله وفى نفسه (بخلاف الاول) اى بخلاف التعريف الاول فانه خاص فى النظر فى احواله ﴿ ١٦٧ ﴾ وغير شامل للمقدمات المترتبة (بناء) يعنى هذا التوهم منك بناء (على ما اخذه الشارح) اى على التوجيه الذى اخذه الشارح فى التعريف الاول حيث قال والدليل هو العالم بطريق الحصر (والعام) اى والتعريف العام الذى هو التعريف الثالث الذى يشمل للمقدمات (لايوافق الخاص) اى لايوافق التعريف الخاص الذى هو التعريف الاول (فى باب التعريف) يعنى وان كان العام يوافق الخاص فى باب الاستدلال وغيره يجوز ان يكون احد الدليلين عاما والآخر خاصا لكنه لايوافق فى مقام التعريف لان التعريفين اذا كانا لشئ واحد لابد وان يكونا متساويين لئلا يلزم ان يكون الشئ الواحد شاملا لمادة وغير شامل لها والموافقة بينهما انما يمكن اما بتخصيص التعريف الثالث بان يقال فيه انه هو الذى يلزم من العلم به بالنظر فى احواله او بتعميم الاول بان يقال فيه انه هو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فى نفسه او فى احواله حتى يمكن التطبيق فاراد المحشى ان يذكر ماهو الصواب بين التوجيهين ليتأتى التوفيق فقال (وتخصيصه) اى التوجيه بتخصيص الثالث بما ذكر (مثل الاول) اى مثل تخصيص التعريف الاول بان يراد فيه بالنظر فى احواله (خروج عن مذاق الكلام) اى تخصيص الثالث خروج عن مقتضى الذوق السليم لكونه تخصيصا بلاضرورة ولابدليل

بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر فى احواله يستلزم المطلوب الخبرى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفى المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع ﴿ قوله ولايذهب عليك الخ ﴾ حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لايحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعنى مايلزم من العلم به الخ على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلاتكن من القاصرين وانما قال فى باب التعريفات لان العام يوافق الخاص فى باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص ﴿ قوله وتخصيصه مثل الاول الخ ﴾ جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد منى اللزوم اللزوم بشرط النظر فى احواله ولاشك انه حينئذ لايصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف

لانه لادليل على عدم كون المقدمات دليلا بل هو خروج ايضا عن الظاهر والاصطلاح وان ارتكبه الشارح فى التعريف الاول حيث خصصه بالاحوال وهو ليس بصواب (والصواب تعميم الاول) بان يراد بقوله بالنظر فيه النظر فى احواله وفى نفسه ليكون الثالث مطابقا عليه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى بيان كون خبر الرسول علما قطعيا ندليل كون الرسول من اظهره الله المعجزة على يده (تصديقا له) ولما كان قوله تصديقا له قيد الاظهار اراد المحشى ان يبين فائدة هذا القيد فقال (يريد) اى يريد بالتقييد (ان الخارق الدال على الصدق) اى على صدق من اظهره الله بيده (هو الذى) اى هو الخارق الذى (قصد به) اى باظهاره بيد المخبر (التصديق) اى كون ذلك المدعى صادقا فيما اخبر به لا ان كل خارق اظهره الله بيد المدعى ولم يقصد به تصديق المدعى بل يقصد به تكذيبه دانه يدل على صدق المدعى لان ما اظهره الله من الخوارق قد يكون لتصديق المدعى وهو المعجزة وقد يكون لتكذيبه كما اذا انطق الجماد واخبر بان مدعى النبوة ممن ليس بنبى فهو كاذب فانه يصدق عليه انه اظهار الخارق فى يد من ادعى النبوة لكن ليس هذا تصديقا له بل تكذيبا له فلا يصدق عليه تعريف المعجزة (واما ما يظهر) هذا جواب عن سؤال وهو ان الخارق ﴿ ١٦٨ ﴾ وان ظهر على خلاف ما ادعى عليه من الصدق فى حق من ادعى النبوة كاذبا لكنه ظهر على وفاق دعواه فى مدعى الالوهية فاجاب بان ما يظهره الله (على يد مدعى الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له) اى فليس ذلك الاظهار لقصد تصديق ذلك المدعى فلا يكون داخلا فى تعريف المعجزة (لان كذبه) اى لان كذب من ادعى الالوهية (معلوم بالادلة القطعية) لان كون ذلك المدعى (الذى) جسما وحادثا مكذب لدعواه بانه آله فان ما ينافى الالوهية ظاهر فيه فعند وجود هذا المكذب لا حاجة الى دليل اخر فى تكذيبه والذى يظهر فيه من الخوارق وان دل على صدقه فى الظاهر لكن لا يعتبر بعد وجود الادلة القطعية على كذبه وكانه قيل انه جسم ولا شىء من الجسم باله وانه حادث ولا شىء من الحادث باله ولا شك فى ان من ثبت كذبه امتنع صدقه (فهو استدراج له) اى اذا لم يكن ذلك معجزة فذلك الظاهر بيده استدراج لنفس المدعى (وابتلاء لغيره) اى امتحان لغيره بانه هل اعتقد لالوهيته بسبب مشاهدة تلك الخوارق كما هو شان الكفرة الجهلة اولم يعتقد كما هو شان العارفين الثابتين وقال فى شرح المقاصد والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبى صلى الله عليه وسلم اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت وكان هو مظنة البعثة كما فى حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اى تأسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محض وان ظهرت غيره من الاخبار فكذلك اى ارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور النور فى جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت

مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فان التخصيص بالنظر فى احواله فهو تكلف فى تكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام ﴿**قوله** والصواب تعميم الاول الخ ﴾ يعنى ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب ﴿ **قوله** يريد ان الخارق الدال الخ ﴾ المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اى يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذى يدل على صدقه هو الذى اظهره الله تعالى على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذى لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق

على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة فلذا جوز واظهورها على يد المتأله دون المتنبى انتهى ﴿قوله﴾ اى قول ﴿ ١٦٩ ﴾ الشارح رحمه الله ان من اظهره الله المعجزة بيده (كان صادقا فيما اتى به من الاحكام) ولما كانت هذه القضية قضية شرطية لزومية احتاجت الى اثباتها فاراد المحشى ان يشير اليه بقوله (اذ لو جاز كذبه) يعنى ان من اظهره الله بيده المعجزة وجب ان يكون صادقا بالضرورة لانه لو لم يكن صادقا بالضرورة للزم صدق نقيضه وهو امكان كذبه لكن امكان كذبه باطل فيلزم ضرورة كونه صادقا وهو المدعى واما بطلان كذبه فلانه لو جاز كذبه (فى ذلك) اى فيما اتى به من الاحكام (عقلا) اى جوازا عقليا (لبطل دلالة المعجزة) على صدقه ولو بطل دلالة المعجزة على صدقه لم يكن هذا الخارق الذى ظهر بيده معجزة و(هذا خلف) اى وهذا خلاف المفروض لان كلامنا فيما علم كونه معجزة وكذب من علم ان ما ظهر بيده معجزة محال واذا كان كذبه محالا ممتنعا يجب صدقه بالضرورة (هذا) اى استحالة الكذب على الانبياء عليهم السلام انما هو (فى الامور التبليغة) ولذا قيده الشارح بقوله فيما اتى به من الاحكام وهذا اشارة الى

الذى يظهر على يد المتأله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج يكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره فى الاعتقاد به كالخارق الذى يظهر على يد المتنبئ ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته ﴿فان قيل﴾ من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا ﴿قلت﴾ من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شىء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق ﴿ **قوله** اذ لو جاز كذبه الخ ﴾ هكذا ذكره السيد السند قدس سره فى شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم فى دعوى الرسالة لا على صدقهم فى الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم فى الاحكام الباقية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم فى دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم فى الامور التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلى لا ينافى الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما فى العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية فى نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين فى محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية او اظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور الله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته ﴿ **قوله** هذا فى الامور التبليغية الخ ﴾ يعنى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل

مافی شرح المواقف من انه اجمع اهل الملل والشرائع علی وجوب عصمة الانبیاء علیهم السلام عن تعمد الکذب فیما دل المعجزات القاطعة علی صدقهم فیه کدعوی الرسالة وما یبلغونه من الله تعالی الی الخلائق اذ لو جاز علیهم التقول والافتراء فی ذلک عقلا لادی الی ابطال دلالة المعجزة وهی محال انتهی کلامه (واما فی سائرها) ای واما عدم جواز کذبهم فی باقی الامور التبلیغیة (فالوجه فی ایجابه) ای فالطریق فی اثبات اقتضاء ذلک (للعلم بها) ای للعلم القطعی بانه علیه السلام صادق فیما اخبر من غیر الامور الشرعیة (هو) ای هذا الوجه (انه ثبت بالادلة القطعیة عصمته) ای عصمة ذلک الرسول (عن الذنوب کلها) ومن جملتها الکذب فانه اذا ثبت عصمتهم من الذنوب ثبت عصمته) من الکذب ومن ثبت عصمته من الکذب (فلا یکون کاذبا) ومن امتنع کذبه ١٧٠ وجب صدقه فی جمیع ما اخبر به سواء کان

من الامور التبلیغیة اوغیرها ﴿ قوله ﴾ ای قول الشارح فی اثبات کون العلم بخبر الرسول وصدقه علما استدلالیا (فتوقفه علی الاستدلال) ولما توجه علی هذا بانه لانسلم توقف العلم بصدق الرسول علی الاستدلال فاراد المحشی ان ینقله ویجیب عنه فقال (قیل) قائله مولانا صلاح الدین ای اورد علیه معارضة بانه اذا کان لک دلیل علی توقفه کان لنا دلیل علی خلافه (اذا تصور مخبره بالرسالة) ای بعنوان کونه رسولا (لایحتج) ای ذلک المخبر (الی ترتیب هذا النظر) یعنی النظر الذی ذکره الشارح حیث قرره بان هذا الخبر صادق لان هذا الخبر خبر من ثبت (بانه) رسالته بالمعجزات وکل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع (واجیب عنه)ای بالمعارضة علی المعارضة (بان تصور المخبر) ای بالرسالة وان لم یکن محتاجا الی هذا النظر الذی رتبه الشارح لکنه (موقوف) ای من جهة اخری (علی الاستدلال) ای علی استدلال کونه رسولا (فیتوقف خبره) یعنی واذا توقف کون المخبر رسولا علی ثبوت رسالته بالعقل یتوقف خبر الرسول (ایضا) ای علی تصور المخبر بالرسالة لکن ذلک التوقف لیس بالذات بل (بالواسطة) ای بواسطة توقف التصور وحاصل السؤال معارضة بان یقال ان خبر الرسول لم یوجب العلم الاستدلالی لان العلم الاستدلالی موقوف علی الاستدلال وخبر الرسول

علی ان خبره یوجب العلم فی الامور التبلیغیة والمدعی عام وهو ان خبر الرسول سواء کان فی الامور التبلیغیة او غیرها یوجب العلم والوجه فی ایجاب خبر الرسول العلم فیما عداها هو انه ثبت بالدلالة القطعیة ان النبی علیه الصلاة والسلام معصوم فلا یکون کاذبا فی اخباراته لانه ذنب (**قوله** قیل علیه اذا تصور مخبره الخ) قائله مولانا صلاح الدین الرومی وحاصل کلامه ان خبر الرسول من حیث انه خبر من غیر ان یلاحظ معه حال المخبر یحتاج فی افادته العلم الی الاستدلال بانه خبر الرسول وکل ماهو خبر الرسول فهو صادق اما علی تقدیر ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فایجابه العلم البدیهی غیر محتاج الی ترتیب المقدمات فان من سمع قوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وعلم انه خبر الرسول یحصل له العلم بمضمونه بدون ان یحتاج الی استحضار تینک المقدمتین بخلاف ما اذا سمعه ولو یعلمه بانه خبر الرسول اولم یلاحظه بهذا الوجه فانه یحتاج الیه (**قوله** واجیب الخ) حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف علی الاستدلال بان هذا المخبر ادعی الرسالة واظهر المعجزة وکل من هذا شانه فهو رسول فیتوقف خبره فی کونه صادقا ایضا علی الاستدلال بالواسطة لان الخبر فی کونه صادقا موقوف علی تصور مخبره

غیر موقوف علی الاستدلال مادام یکون المخبر متصورا بالرسالة وکل خبر لم یتوقف علی الاستدلال لایکون استدلالیا وحاصل الجواب ١٧١ یحتمل ان یکون منعا للصغری بان یقال لانسلم ان خبر الرسول

علی اطلاقه غیر موقوف علی الاستدلال لم لایجوز ان یکون المراد بالتوقف التوقف المطلق ای سواء کان بالواسطة او بلا واسطة مع ان توقفه علی الاستدلال بالواسطة متحقق ثم اراد المحشی ان یحمل السؤال والجواب علی الغلط فقال (والکل غلط) واما وجه کون السؤال غلطا فهو ما اشار الیه بقوله (لان تصور المخبر بالرسالة) ای تصور المستدل علی صدق الخبر کون مخبره رسولا (لایجعل) ای ذلک التصور (صدق الخبر بدیهیا)حتی لایتوقف الخبر علی الاستدلال بل نفس الخبر مع قطع النظر عن کونه خبر الرسول یحتمل الکذب واحتیاجه الی الاستدلال لدفع احتمال الکذب بان یستدل علی صدقه بانه خبر من ثبت رسالته ولم یتعرض لبیان غلط الجواب لظهوره لانه لامعنی لقوله بان تصور المخبر بالرسالة موقوف علی الاستدلال لان هذا التوقف باطل لانه یلزم منه توقف التصور علی التصدیق وهو باطل عندهم (نعم تصور الخبر بعنوان

بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف علی الاستدلال والموقوف علی الموقوف علی الشیء موقوف علی ذلک الشیء فالخبر فی کونه صادقا یتوقف علی الاستدلال فیکون افادته العلم استدلالیا وفیه ان الاستدلالی ماحصل بالاستدلال لاما یتوقف علیه والا لزم ان یکون تصوره بوجه الرسالة استدلالیا * قال الفاضل المحشی فیه بحث لان تصور المخبر بالرسالة لیس استدلالیا بل هو حاصل بالضرورة العادیة لمن شاهد المعجزة فیدعلی ماذکره فی شرح المواقف انتهی ﴿اقول﴾ المذکور فی شرح المواقف انا ندعی ان ظهور المعجزة یفید علما بالصدق وان کونه مفیدا له معلوم لنا بالضرورة العادیة وهذا الکلام انما یدل علی ان العلم بافادته ضروری عادی وکون افادة الدلیل معلوما بالضرورة لا یقتضی ان یکون العلم بالمدلول ضروریا والعجب ان ذلک نزاع فی کیفیة دلالة المعجزة علی صدق الرسول هل هی عادیة او عقلیة وهو یؤکد الاستفادة من الدلیل فکیف زعم منه دلالته علی کونه حاصلا بالضرورة (**قوله** والکل غلط الخ) ای السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لایجعل صدق الخبر بدیهیا فلا یصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بانه یتوقف صدق الخبر علی الاستدلال بالواسطة لکونه موقوفا علیه بلا واسطة وذلک لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لایحصل العلم بصدق الخبر مالم یلاحظ معه مقدمة اخری اعنی کل ماهو خبر الرسول فهو صادق لجواز ان یکون مخبر الخبر رسولا صادقا فی دعوی الرسالة ولا یکون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالی موقوف علی استحضار المقدمتین ای هذا خبر الرسول وکل ماهو خبر الرسول فهو صادق (**قوله** نعم تصور الخبر الخ) بیان لمنشأ غلط السائل والمجیب یعنی ان تصور خبر الرسول من حیث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن کونه مما بلغه الرسول اومن قبل نفسه استدلالی محتاج فی صدقه الی استحضار المقدمتین السابقتین وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالی الی الخلق ولیس للرسول فیه مدخل سوی التبلیغ فهو فی الحقیقة خبر الله بلغه الی الخلق یجعل صدقه بدیهیا ولا یحتاج الی دلیل فباعتبار عنوان یحتاج الی الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غیر محتاج والسائل والمجیب لم یفرقان بین العنوانین فغلطا الا تری

مابلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا) بحيث لا يحتمل الكذب ﴿١٧٢﴾ اصلا فلا يحتاج الى الاستدلال (لكن الكلام) اى كلامنا ليس فى هذا الخبر الذى يتصور بهذا العنوان بل (فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته) لان قولنا مثلا الصراط حق من حيث انه خبر يحتمل الكذب فى ذاته واما اذا قلنا قال الرسول عليه السلام الصراط حق يكون بديهيا (ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم) اى فى قولنا العالم حادث (الملحوظ) اى الذى يلاحظ (من حيث ذاته) اى من حيث كونه قضية (نظرى) اى مجهولى تصديقى ومحتاج الى الاستدلال (ومن حيث عنوان المتغير) بان نقول العالم المتغير حادث (بديهى) لكونه ملحوظا بالمتغير الذى يلزمه الحدوث (فتأمل) امره بالتأمل لدقته فى الفرق بين كون الخبر بديهيا وبين كونه نظريا واستدلاليا وقوله من نعم الى هنا اشارة الى منشأ الغلط وهو ان مراد المعلل بالحكم عليه بانه استدلالى هو كون الخبر من غير نظر الى كونه خبر رسول ولاشك ان هذا موقوف على اثبات كونه من خبر من ثبت رسالته وظن المعارض ان الموقوف (عن)

ان تصور خبره عليه الصلاة والسلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له مفيد للعلم الاستدلالى وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضرورى من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل المحشى ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون فى المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان مابلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر فى الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه فى الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة فى الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هى منشأ البداهة على ماذكره ﴿اقول﴾ ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان فى هذا الخبر اولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان مابلغه فهو ممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله تعالى مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول فى هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان مابلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشى انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل (**قوله** لكن الكلام الخ) استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول فى هذا الخبر وليس له مدخل فى ذلك الامر الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان مابلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا فى صدق خبر الرسول من حيث ذاته اى من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه اوغيره يدل على ذلك قوله وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل اى مابلغه الرسول يوجب العلم الخ ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على مامر فحينئذ لامعنى للاعتراض بان خبره بعنوان مابلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور (**قوله** ونظيره الخ) يعنى ان نظير ماذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر فى جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر

على الاستدل ماثبت صدوره عن الرسول فعارضه به فاجاب المجيب بما اجاب يعنى باثبات التوقف على الاستدلال بالواسطة فقال ان خبر الرسول وان لم يتوقف على الاستدلال لكن تصور المخبر يتوقف عليه وبواسطته يتوقف تصور الخبر ﴿١٧٣﴾ عليه فالسائل يهيم فى واد والمجيب يهيم فى واد آخر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير التيقن (اى عدم احتمال النقيض) لما كان هذا التفسير تفسيرا له بالاعم ومستلزما لاستدراك قوله والثبات اشار اليه المحشى بقوله (هذا المعنى) اى معنى عدم احتمال النقيض (يعم الثبات) اى التيقن بهذا التفسير يعم الثبات الذى هو عدم الزوال لانه كلما تحقق عدم احتمال النقيض تحقق عدم احتمال الزوال لان محصول معنى الثبات انه لا يحتمل الزوال حالا ومآلا ومحصول معنى النقيض على مافسر بعدم احتمال النقيض يكون ظاهره انه يرادبه عدم احتماله حالا ومآلا (فيلغو ذكره) اى ذكر الثبات بعده لان العطف يقتضى المغايرة وذكره بعد اندراجه فيه يكون لغوا (اللهم) اى لاجواب (الا ان يراد) اى فى التفسير بعدم احتمال النقيض (عدم الاحتمال فى نفس الامر عند العالم فى الحال لا فى المآل) فحينئذ لا يعم عدم الاحتمال بهذا المعنى الثبات لان عدم الاحتمال للنقيض حال كونه مقيدا بكونه فى الحال لا فى المآل يحتمل الزوال فى المآل وما يحتمل الزوال فى المآل لا يكون ثباتا فالتيقن بهذا المعنى لا يكون ثباتا

عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العلم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم متغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم فى كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال فى البداهة والكسبية وبما حررنا لك ظهر ان ماقاله الفاضل المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهى ممنوع اذ لابد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهى قولنا وكل متغير حادث ولاشك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ منشأه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج فى اثباته الى اثبات ان ماثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين (**قوله** هذا المعنى يعم الثبات الخ) يعنى ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على مامر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لافائدة فى ذكره الا التكرار بما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالفسير الذى ذكره المحشى ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذلا دلالة له عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلى لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولاشك ان الثبات ليس داخلا فى الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات الخ (**قوله** اللهم الا ان يراد الخ) اى اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض فى نفس الامر بان لا يكون نقضيه ممكنا فى ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل فى نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقضيه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم

(وفيه) اى فى هذا الجواب المبنى على ارادة ذلك (مافيه) اى من التعسف بانه يرتكب
فيه تجريد معنى التيقن
عن عدم الاحتمال فى المآل
مع ان عدم الاحتمال
فى نفس الامر اعم من الثبات
وغيره فيعود المحذور لانه
يلغو ذكر الثبات ايضا
فلا يوجد الخلاص عن ايراد
لزوم اللغو ولذا قال
(فالاولى ان يفسر التيقن
بالجزم المطابق) لان الجزم
المطابق يحتمل الزوال
فلا يلزم من تحقق التيقن
بهذا المعنى تحقق الثبات
فلا يلزم لغويته ثم ان هذا
النقض انما يرد اذا كان
مراد الشارح بهذا تفسير
التيقن واما اذا كان مراده
به تصوير معناه وافادته
من غير نظر الى مساواته
فلا ورود لجواز ان يكون
عدم الاحتمال مفيدا فى الحال
لا فى المآل فلا يلزم لغوية
الثبات كما سبق ولذا قال
فالاولى ﴿ قوله ﴾ اى
قول الشارح رحمه الله
فى بيان نتيجة كون خبر
الرسول موجبا للعلم
الاستدلالى وبيان كون
ماثبت به مشابها عما ثبت
بالضرورة (فهو علم بمعنى الاعتقاد) ولما توجه عليه سؤال الاستدراك اراد المحشى ان يشير اليه بقوله (و)

بعدمه فى الحال فيخرج الظن ولا يلغوا ذكر اثبات لان معنا عدم الاحتمال
فى المآل فيخرج به تقليد المصيب (**قوله** وفيه مافيه) وجه النظر ان تعميم
عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى
عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلى لا ما يعمه والامكان الذاتى
على مامر فى تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات
لاحتمال نقائضها فى انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب
ذهبا مع احتمال نقيضه فى نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز
عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص
عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر
ان ما قاله الفاضل المحشى من انه ليس فى هذا التوجيه من البعد شئ بل فيه
من الحسن ما فيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ماذكر
فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه فى الحال
فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك
فى التيقن يتبادر منه انه ذلك فى الحال مع قطع النظر عن ثباته فى المآل فلا بد
من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك فى المآل فى غاية البعد
لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال
بحيث يعم عدمه فى نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر
المذكور لا بد له من دليل (**قوله** فالاولى الخ) اى الاولى ان يفسر التيقن
بالجزم المطابق سواء كان ثابتا اوغير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب
وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد
المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر
التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم فى الحال فيخرج الظن والثبات
بعدم الاحتمال فى المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع
على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال
بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع على مامر فى تعريف
العلم وفيه شئ وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال
ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به
عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ماعلم ضمنا * قال الفاضل المحشى فيه بحث
لانه ان اراد بالجزم المطابق ماهو فى الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا

لا يخفى ان قوله) اى قول المصنف وخبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام)
اى عن قوله والعلم الثابت به
ايضا هى العلم الثابت
بالضرورة هذا هو توجيه
بعضهم بان يكون قوله
مغن عن هذا الكلام اشارة
الى كلام المصنف ولما كان
قول الشارح فهو علم
تفسيرا لذلك الكلام كان
ما اورد عليه بعينه واردا
على تفسيره ايضا يعنى
ان كون خبر الرسول موجبا
للعلم الاستدلالى مستلزم
لكون العلم الثابت به علما
بمعنى الاعتقاد الجازم
المطابق الثابت وانما كان
مغنيا (لان هذا) اى
قوله كون العلم الثابت به
علما بمعنى الاعتقاد المطابق
(هو معنى العلم عندهم)
اوالعلم عندهم صفة
توجب تميزا لا يحتمل
النقيض اى لا يحتمل
النقيض بسبب ضعف التميز
وعدم الاحتمال بسبب
ضعفه اما لعدم الجزم كما
فى الظن اولعدم المطابقة
كما فى الجهل المركب اولعدم
استناده الى موجب كما
فى العلوم العادية وان كان
محتملا للنقيض بسبب امكانه
الذاتى فاذا كان هذا معنى
العلم عندهم يكون لكل مايوجب العلم موجبا للعلم المفسر بالاعتقاد المطابق فلا حاجة الى الكلام الثانى للمصنف

وان اراد به الجزم المطابق فى الحال لا فى المآل توجه عليه ما اورده بقوله
وفيه مافيه فجوابكم جوابنا ﴿ اقول ﴾ لا معنى لهذا الترديد لان ماهو مطابق
للواقع مطابق فى الحال والمآل وماذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشأه عدم
التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق فى الحال والمآل وليس بثابت وهذا
اظهر من الشمس فكيف خفى عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر
وقال فما هو جوابكم فهو جوابنا (**قوله** لا يخفى ان قوله يوجب العلم الخ)
يعنى ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ يدل على ان
مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة الخ
ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير
يصير قوله والعلم الثابت الخ مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى
مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم
عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ يدل على ذلك لانه
اورد بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اى اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول
مشابها للعلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا الخ اى
وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا اوظنا فلا يكون مشابها للعلم
الضرورى فى التيقن اوتقليدا فلا يكون مشابها له فى الثبات فانه صريح فى
ان المقصود من قوله والعلم الثابت الخ ان العلم الحاصل به بمعنى اليقين وغاية
مايتكلف فى الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله
والعلم الخ دفع ايهام حمل العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى على مطلق
الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى
مطلق الادراك مشهور فى الكتب المتداولة بين الناس وان ماقيل من ان
الادلة النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته واما قاله الفاضل
المحشى من ان العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى محمول على التعريف
المذكور اعنى صفة يتجلى بهذا المذكور الخ وهو شامل لليقينيات وغيرها
فلا يكون قوله والعلم الثابت مستدركا فليس بشئ لان تعميم تعريف
المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير
التسليم فانما يصح حمل العلم فى قوله يوجب العلم الخ على تقدير ان يكون
العلم فى قوله واسباب العلم ثلاثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا

ولالى تفسير الشارح اياه بقوله بمعنى الاعتقاد ثم انه لايخفى ان هذا الاعتراض نقض شبهى بخصوص الفساد لانه ان كان واردا على كلام المصنف كما وجهه بعضهم كان ابطالا للكلام الثانى باستلزامه الاستدراك وان كان واردا على كلام الشارح كان ابطالا لتفسيره باستلزامه لاعلام المعلوم وتحصيل الحاصل (وايضا) اى كما يرد سؤال الاستدراك على قوله والعلم الثابت الخ يرد ايضا انه فيه تخصيصا بلا مخصص وهو قوله (سائر العلوم النظرية) اى العلوم النظرية الباقية من خبر ﴿١٧٦﴾ الرسول (كذلك) اى مشابه للعلوم الثابتة بالضرورة فى التيقن والثابت كالعلم الثابت بخبر الرسول لان العلوم النظرية هى العلوم التى يتوقف حصولها على نظر وفكر فاذا صح النظر الذى يتوقف هو عليه صح ثبوت العلم اليقينى بمدلولاتها واذا كان كذلك (فما وجه التخصيص) اى فاى شئ يكون سببا لتخصيص العلم الثابت بخبر الرسول (بالذكر) اى بانحصار الذكر عليه دون سائره اذ لافرق بين العلم الثابت بخبر الرسول وبين باقى العلوم النظريات حتى يكون ذلك الفرق سببا لذكره دون غيره مع اشتراك الكل فى حصول اليقين (والاقرب) اى اقرب الوجوه التى يحتمل حل كلام المصنف عليها الى الصواب من الوجه الذى حل عليه الشارح (ان مراد المصنف) اى ﴿الاستدلالى﴾ من قوله والعلم الثابت بخبر الرسول يضاهى العلم بالضروريات (بيان قربه) اى قرب العلم الثابت بخبر الرسول (من الضروريات) اى التى هى اقوى فى التيقن واكمل فى الثبات (فى قوة التيقن) اى بحيث لايحتمل النقيض اصلا (وكمال الثبات) اى وفى قوة الثبات بحيث لايمكن الزوال بتشكيك احد اى لا ان مراده به ان العلم الثابت بخبر الرسول مشابه بالعلم الضرورى فى افادة اليقين فقط فحينئذ يندفع لزوم

لم ينحصر الاسباب فى الثلاثة وايضا يجب التصريح فى الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين ﴿قوله وايضا سائر العلوم النظرية الخ﴾ يعنى ويرد على تقدير حل قول المصنف على المعنى الذى ذكره الشارح انه لاوجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لاتفيد اليقين ﴿قوله والاقرب ان مراده الخ﴾ يعنى ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الخ انه كما ان اليقين والثبات فى العلم الضرورى فى غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات فى العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأى المصنف لانه لايقول بالتفاوت بين اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجئ فى بحث الايمان ﴿اقول﴾ رأى المصنف نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا فى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبى عليه السلام تأمل قيل ليس فى كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الخ لايفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت الخ بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام ﴿اقول﴾ هذا التوجيه فى غاية البعد اما اولا فلانه لاحاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلاثة انه لايطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لاوجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم الضرورى ويوجب العلم

الاستدراك للكلام الثانى لان كون خبر الرسول موجبا للعلم الاستدلالى لايستلزم ان يكون العلم الثابت به قريبا من اقوى اليقينيات بل يستلزم ان يكون يقينا من اليقينيات ويندفع به ايضا الايراد الثانى لان وجه التخصيص بالذكر هو كونه قريبا من الضروريات فى قوة اليقين بخلاف سائر النظريات لانها وان كانت علوما يقينية لكنها ليست قريبة من الضروريات فى قوة التيقن ثم اشار المحشى الى ما يؤيد التوجيه الذى حمل عليه كلام المصنف بقوله (وكانه) اى اظن ان المصنف (اشار) اى اراد ان يشير بقوله والعلم الثابت الخ (الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والتأييد) اى واراد ان يشير الى التأييد (الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه) صفة العرفان اى لكمال العرفان الذى ينزه (عن شائبة الوهم) ولكون الادلة النقلية مستندة الى الوحى والى ﴿١٧٧﴾ التأييد الالهى كانت قريبة من الضروريات (بخلاف العقليات الصرفة) اى العلوم النظرية الخالية عن النقلية لانها وان كانت يقينية لكنها ليست بقريبة منها (فان العقل يعارضه الوهم) وكل ما يعارضه الوهم لايصفو عن كدر (فلا يصفو عن كدر) اى فالعقل الخالى عن النقل لايصفو عن كدر وعن شائبة الوهم وكل ما لايصفو عن كدر لايكون قريبا من الضروريات والحاصل ان اليقينيات ثلاثة اولها اقوى اليقينيات ﴿١٢ — سيالكوتى — ل﴾ وهى العلوم الضرورية الكسبية الحاصلة من غير فعل اختيارى وثانيها اقرب من الضروريات وهى العلوم النظرية المؤيدة بالوحى وثالثها لايكون اقرب من الضروريات وهى العلوم النظرية الغير المؤيدة بالوحى وغير المنزه عن شائبة الوهم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تمثيل خبر الرسول بان قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر (علم بالتواتر) اى بانه حديث متواتر ثم اراد المحشى ان يفسر مراد الشارح بالحكم على هذا الحديث بالتواتر فقال (هذا) اى حكم الشارح عليه بالتواتر ومراده منه (مجرد فرض) اى مجرد فرض كونه معلوما بالتواتر لان مراده به انه من جملة الاحاديث المتواترة فى الحقيقة (للتمثيل) يعنى بسبب فرضه متواترا ارادة التمثيل للخبر المتواتر يعنى لو فرض كونه متواترا لكان مثالا

الاستدلالى مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لامعنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لافائدة حينئذ فى ذكر قوله والا لكان جهلا الخ ﴿قوله وكانه اشار الخ﴾ يعنى ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضرورى فى قوة التيقن الخ اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل فى العلوم الضرورية فيكونان متشابهين فى قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة * قال الفاضل الچلبى هذا مخالف لما تقرر فى الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة اوضاع الالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشئ من ذلك سبيل ﴿اقول﴾ مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل

للتواتر ولذا قال مثلا (والا) اى وان لم يكن مراده به مجرد فرض بل كان مراده الحكم عليه بانه متواتر فى الحقيقة لحديث من كذب على متعمدا (فهذا الحديث مشهور) اى فيرد عليه بان هذا الحديث حديث مشهور (لامتواتر) فلايصح التمثيل به لان المتواتر ليس من جملة الخبر الاحاد والمشهور من جملته ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى جواب الاعتراض الوارد ﴿١٧٨﴾ على انحصار الخبر الصادق على النوعين

بخبر الله تعالى وخبر الملك وخبر اهل الاجماع فاجاب عنه بتحرير المقسم بان مرادنا من الخبر مايكون سببا للعلم عامة الخلق بمجرد كونه خبرا (مع قطع النظر عن القرائن) يعنى ان المراد من الخبر الذى ينحصر فى النوعين هو الخبر الذى يحكم بصدقه بناء على الادلة فقط وهو خبر الرسول واما خبر الله تعالى وخبر الملك فداخلان فيه فانهما وصلا الى الخلق من جهة الرسول ولما توجه على المجيب بانه لم اختار قطع النظر عن القرائن لاعن الدلائل اراد المحشى ان يبين وجه ترجيحه فقال (انما قطع النظر عنها) اى عن القرائن (لا عن الدلائل) حيث ادخل ما يكون بالدلائل واخرج مايقارن بالقرائن (اذ الوجه) اى لان الوجه (فى عد الخبر الصادق سببا مستقلا) للعلم كالحس والعقل وفى ترك بعض الاسباب فى كونه سببا مستقلا (عن) (استفادة معظم المعلومات الدينية منه) اى من الخبر الصادق لالكونه هو السبب دون غيره (والخبر المقرون بالقرائن ليس كذلك) لانه لايستفاد منه معظم المعلومات الدينية حتى يعد سببا مستقلا (وقد يوجه)

العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها يفيد العلم الضرورى الذى هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل فى بعض المواضع كما ذكر فى شرح المواقف تأمل ﴿قوله والا فهذا الحديث مشهور الخ ﴾ قيل كلام الشارح ظاهر فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكر فى شرح المقاصد وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الابعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكر فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه من خبر الآحاد الاانه فى حكم المتواتر لان الامة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره فى خلاصة الطيبى انه قال ابن الصلاح رحمه الله تعالى عليه من سئل عن ابراز مثال للمتواتر فى الاحاديث اعياه طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده فى النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم ﴿قوله انما قطع النظر عنها الخ ﴾ يعنى انما قطع النظر عن القرائن فى افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر مقرون وبقى خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه فى عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر طريق له على مامر فى وجه الحصر والخبر الذى هو مع الدليل كخبر الرسول داخل فى هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدليل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لايستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن ﴿قوله وقد يوجه الخ ﴾ يعنى قد تبين ممن وجه قطع النظر

اى ان بعضهم وجه كلامه ﴿١٧٩﴾ (بان القرائن تنفك عن الخبر) يعنى ان وجه تخصيص قطع النظر عن القرائن دون الدلائل لان القرائن قد تنفك عن الخبر وذلك لان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارعهم لايفيد فالتسارع الذى هو القرينة للعلم لايستلزم الخبر بل ينفك عنه (بخلاف الدلائل) فان دليل خبر الرسول لاتنفك عنه وذلك الدليل هو قولنا هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع ثم رد المحشى هذا التوجيه بقوله (وليس كذلك) يعنى ان هذا التوجيه ليس بوجه مقبول لانه لامدخل فى وجه قطع النظر فيما ينفك وفيما لاينفك لان الادلة ايضا قد تنفك عن الخبر الذى ثبت صدقه بالتواتر مع انه مقبول فيما بينهم ومعدود من اسباب العلم ولوكان للانفكاك وعدمه مدخل فيه لزم عليهم ان لايعدوا هذا المتواتر اعنى ماينفك دليله عنه من اسباب العلم وان لايدخل فى المقسم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى تتمة الجواب فى بيان ادخال خبر الاجماع

عن القرائن دون الدلائل ان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا كان تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه بخلاف الدلائل فانها لاتنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لاتدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلايكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار فى الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه فى جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه *قال الفاضل المحشى فى توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر الخ ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لايفيده لكن تسارع قومه لايلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولاينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ماهو هذا شانه فهو صادق ﴿اقول﴾ فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا ﴿قوله وليس كذلك الخ ﴾ يعنى ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا مايدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لايحتمل تخلفه عنها على مايدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لاتنفك عن الخبر كما لاينفك الدليل عنه * قال الفاضل المحشى اى ليس هذا التوجيه صحيحا فى نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه فى بعض المواد اوفى بعض الاشخاص او فى بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم ﴿اقول﴾ فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضرورى عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لايخلقه الله تعالى فلايكون افادته بالدليل والقرينة فلامعنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ماقيل بقى هنا اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لايفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين فى التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم فى مقام دون مقام آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن فى الخبر الصادق لان منشأ العلم ليس بملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم

فيه حيث قال وخبر اهل الاجماع (فى حكم المتواتر) ثم علله المحشى بقوله (لانه كذلك) اى انما كان خبر الاجماع
فى حكم المتواتر لان خبر اهل الاجماع مشابه بالمتواتر ﴿ ١٨٠ ﴾ (فى كونه) اى فى كون خبر الاجماع خبر
قوم وهم الصحابة ومن بعدهم
من اهل الاجماع (يحكم
العقل بصدقهم لكنه) وهذا
بيان الفرق بينهم وتوجيه
لعدم ادخالهم فيه بل
ادخلوه فى حكمه اى لكن
الفرق بينهما بان العقل
يحكم بصدق المخبرين
(بالبداهة) اى من غير
توقف (فى المتواتر
وبالنظر) اى يحكم
بصدقهم بالاستدلال
(فى الاجماع) لا بالبداهة
وحاصله انهما يشتركان
فى السبب ويختلفان فى العلم
اللازم لهما اذ العلم اللازم
اللاول بديهى وللثانى
نظرى لان الخبر المتواتر
يوجب العلم سواء صدر
من اهل الاحسان او من
اهل الاساءة بخلاف الاجماع
فانه لا يوجب العلم بمجرد
ان يقال هذا خبر صادق
لانه خبر اهل الاجماع بل
انما يوجب العلم بضم
الكبرى بان يقال هذا
خبر صادق لانه خبر اهل
الاجماع وخبر اهل
الاجماع صادق لقوله عليه
السلام لاتجتمع امتى على الضلالة فيكون كبرى الدليل استدلالية (وحاصل الجواب) اى الجواب عن (الخبر)
الاعتراض على الانحصار (ان الحصر) اى حصر الخبر فى النوعين (مبنى على المسامحة) بان يراد بخبر الرسول خبر

من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه
فى مقام ولا يخلقه بعده فى مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه
قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو
ان القرائن ليست مما يمكن ان يضبط لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظاهر
واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف
الدلائل فانها ليست كذلك ﴿ اقول ﴾ فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن
اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون
بها يفيد اليقين بالنسبة اليه وقال ايضا ان المراد بالقرائن فى قوله مع قطع
النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب
العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل
والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو
كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى احواله كما فى
العالم بالنسبة الى الصانع فيكون الخبر سبب العلم بمجرد كونه خبر الرسول عليه
السلام بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى ﴿ اقول ﴾ وجه
التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا فى الخبر الصادق اذ يصدق
عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا
مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى احواله (**قوله** لانه
كذلك الخ) اى لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر فى كون كل منهما
خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار
ان كونه خبر قوم كذلك ثابت فى المتواتر بالبديهة من غير نظر وفى خبر الاجماع
بطريق النظر فى الدليل مثل قوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة
وفى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم الآية وفيه انه اذا كان خبر
اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالى فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر
المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضرورى اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم
ايضا بطريق المسامحة اى يوجب العلم الضرورى وما فى حكمه (**قوله**
وحاصل الجواب ان الحصر مبنى الخ) يعنى خلاصة الجواب ان حصر

الرسول ومافى حكمه وبالخبر المتواتر الخبر المتواتر ومافى حكمه (لا على التحقيق) اى لان الحصر المذكور
مبنى على التحقيق والحاصل ان منشأ السؤال مبنى على التحقيق والجواب مبنى على المسامحة فيكون النزاع
بينهما لفظيا فانه ان اريد حقيقته فلا حصر وان اريد المسامحة فهو منحصر ﴿ قوله ﴾ اى قول
الشارح رحمه الله فى تعريف ﴿ ١٨١ ﴾ العقل بانها (وهو قوة للنفس) ولما ورد عليه ان بين قوله فى وجه
الحصر وبين قوله ههنا
منافاة اراد المحشى ان يذكره
مع دفعه فقال (ان قلت
هذا) اى تعريف العقل
بانه قوة للنفس وجعله
عبارة عن القوة (مناف
لما مر فى وجه الحصر) اى
لما ذكر فى وجه حصر
اسباب العلم فى الثلاثة
(من ان العقل ليس له آلة غير
المدرك) فانه اذا نفى كونه
آلة وغيريته بقوله غير
المدرك فنفى الغيرية يستلزم
العينية وتعريفه بانه قوة
للنفس يقتضى كونه آلة
لادراك النفس لانه لا معنى
لكونه قوة للنفس للنفس
الا كونه آلة لها (قلت
وصف الشئ لايسمى آلة له)
وهذا الجواب منع لكونه
آلة يعنى لانسلم ان كونه قوة
يقتضى ان يكون آلة وقوله
وصف الشئ بمنزلة السند
اى لان وصف الشئ مثل
كون العقل قوة للنفس اى وصفا لها لايسمى ذلك الوصف آلة لذلك الشئ لان الآلة هى الواسطة بين الفاعل
ومنفعله فى وصول اثره اليه والقوة وصف للنفس وهى وان كانت غير النفس بحسب المفهوم لكنه
لايسمى مثل ذلك الغير آلة له لان الآلة هى الواسطة والواسطة غير ذات الفاعل واوصافه والقوة وان كان غير ذاته

الخبر الصادق فى النوعين مبنى على التجوز فان المراد المتواتر وما فى حكمه
وخبر الرسول وما فى حكمه لا على التحقيق اذ هو فى الحقيقة خمسة انواع
وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح من ادخال خبر الله تعالى والملك فى خبر
الرسول وخبر اهل الاجماع فى المتواتر بيان ان الحصر مبنى على المسامحة
بارادة ما فى حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ما قرره او على طريق آخر
بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول
الا انه علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم ما اذ ليس هو مفيدا
بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع
وكيفيته كذا قيل (**قوله** ان قلت هذا الخ) قد سبق فى وجه حصر
اسباب العلم فى الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان
من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا اى
وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة
غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح فى ان المدرك النفس
والعقل واسطة فى ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشئ ليست عينه
(**قوله** قلت الخ) حاصل الجواب انا لانسلم انه يفهم من التعريف ان العقل
آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها تستعد
للادراك ووصف الشئ لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال فى العرف واللغة
ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذى هو
مغاير للفاعل فى الوجود وواسطة فى وصول اثره الى منفعله واما اطلاق
الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله
اطلاق مجازى والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية ليكون تلك
العلوم واسطة فى وصول اثرها اليها لكن بقى ان اطلاق الآلة على العقل
بمعنى القوة شائع فى عباراتهم كما وقع فى الكشف الكبير فى بحث الاهلية مرارا

لكن غير اوصافه فلايلزم من كون العقل قوة للنفس ان يكون آلة لها فحينئذ لامنافاة بين كلاميه ومما يجب ان يعلم
ههنا ان هذا الكلام ليس عين مامر بل هو مآله وحاصله لان كلامه فى وجه الحصر هو قوله وجه الضبط ان السبب
ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل وقوله والا فالعقل معطوف
على قوله فان كان آلة غير المدرك فيكون معناه ان لم يكن آلة غير المدرك فيكون حاصله ان الفعل ليس آلة غير المدرك
ووجه المنافات انه لما عرف العقل بانه قوة للنفس لزم منه كون العقل آلة لادراك النفس (واما حمل الغير على
المصطلح فبعيد) وهذا رد على ماقيل فى الجواب من انه ﴿ ١٨٢ ﴾ لانسلم ان كون العقل عبارة عن القوة

مستلزم لكونه غير النفس وانما
يلزم ذلك لوكان المراد بالغير
كون الشئ مغايرا للآخر على
ماهو المعنى اللغوى للغير
واما لوكان المراد به معناه
الاصطلاحى الذى هو كون
الشئ منفكا عن الشئ
سواء كان غير ذلك الشئ
اولا فلايكون العقل مغايرا
للنفس بهذا المعنى لانه
غير منفك عنه وجودا
وعدما فيصدق عليه انه
ليس غيره بمعنى انه لاينفك
عنه فدفعه المحشى بابطال
سنده بقوله واما حمل الغير
على المصطلح فبعيد لانه
مستلزم لان لايكون
الحواس ايضا غيرا لعدم
انفكاكها عن النفس ايضا
ولان الغير ههنا معين وهى الحواس كذا قيل فى توجيه البعد ويمكن ان يوجد البعدية بان القوة صفة (فلا يدرك)
حادثة للنفس التى هى الحادثة ايضا والصفات الحادثة للحادث غير الموصوف الحادث وحمل الغير على معناه
الاصطلاحى بعيد ههنا بل الغير الذى بهذا المعنى يعنى بمعنى مالايكون عينه ولاغيره لايكون الا فى صفات
القديم كما سيجئ ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان التعريف الثانى للعقل (وقيل جوهر)
اى العقل جوهر (هذا) اى ذلك الجوهر (هو النفس) اى النفس الناطقة (بعينها) فيكون العقل على هذا
التعريف عين النفس الناطقة ولما كان مقتضى كونه جوهرا ان يكون العقل عينا للنفس وكان هذا المقتضى

كثيرة وانه يكون حينئذ ذكر غير المدرك فى وجه الحصر مستدركا اذ يكفى
ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس
وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفى كونه
غير المدرك وان النفى متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عنه مسامحة باعتبار
ان له دخلا تاما فى الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكأنه المدرك
ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء
ولا يخلو عن تعسف ﴿ **قوله** واما حمل الغير على المصطلح فبعيد الخ ﴾
اى واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور فى وجه
الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر فى الوجود فالمعنى
ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه فى الوجود عن المدرك العقل ولاشك
ان نفى الغيرية عن العقل بهذا المعنى لاينافى كونه قوة ووصفا للنفس لان
وصف الشئ ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم
اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوى اعنى ما يكون مغايرا فى المفهوم وعلى
تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفى الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات
القديمة واما الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما
مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجئ بالتفصيل
ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك ﴿ **قوله** هذا هو النفس بعينها ﴾
اذ هى التى يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس

مخالفا للعرف واللغة اشار المحشى اليه بقوله (والعرف واللغة على مغايرتهما) يعنى والحال انهما يدلان
على مغايرة النفس والعقل ﴿ ١٨٣ ﴾ اى ليس احدهما عينا للآخر (فلذا) اى فيكون تعريف

العقل بالجوهر دالا على
خلاف مايدل عليه العرف
واللغة (قال) اى الشارح
اورده بقوله (قيل)
اشارة الى ضعفه ﴿ قوله ﴾
اى قول الشارح رحمه الله
فى بيان كون العقل سببا
للعلم ايضا فقال حكاية
عن المصنف بقوله (فهو
سبب للعلم ايضا) اى العقل
سبب للعلم كما كان المتواتر
وخبر الرسول سببين له
ولما قيد الشارح فيما سبق
من قول الرسول بانه
يوجب العلم الاستدلالى
وفى المتواتر بانه يوجب
العلم الضرورى ولم يقيد
ههنا واطلقه اراد المحشى
ان يبين وجه عدم التقييد
فقال (عدم تقييده) اى
عدم تقييد المصنف العلم
اوعدم تقييد العلم
(بالضرورى) كما قيد به
العلم الذى سببه الحواس
(اوالاستدلالى) كما قيد به
العلم الذى سببه الخبر
الصادق (اونحوهما) اى عدم تقييده بنحو الضرورى والاستدلالى مثل ان يقول انه سبب للعلم الالهى
اوالعلم الرياضى (اشارة) اى عدم تقييده اشارة (الى العموم) اى الى كون العقل سببا لكل العلوم

فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله
يدرك به صريح فى انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم
الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل وكفى بالله وكيلا
ولك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات
وتجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء فى قوله به للتعدية فيكون المعنى
جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط الخ * واعلم ان الشارح ذكر فى التلويح
فى بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التى بها الادراك وعلى الجوهر
المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله
عليه السلام اول ماخلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال
ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضائة نور الشمس يدرك المبصرات
كذلك باضائة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور
تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا
لان الكلام فى العقل الذى هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه
﴿ **قوله** والعرف واللغة على مغايرتهما الخ ﴾ يعنى ان العرف واللغة يدلان
على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه ﴿ اقول ﴾ هذا انما يتم
ان لو كان القائل بهذا المعنى منكر الاطلاق العقل على القوة المذكورة اما
لوكان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على
النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول
ما خلق الله العقل فقيل له اقبل فاقبل الحديث وقوله عليه السلام ان الله
تعالى خلق العقل فى احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال
انت اكرم خلقى بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب فالاولى
ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا
لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم ﴿ **قوله** عدم تقييده الخ ﴾ يعنى عدم تقييد العلم
بالضرورى والاستدلالى او نحوهما بان يقول يفيد العلم فى الالهيات او فى
معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعنى انه

من الضرورى والاستدلالى وغيرهما من العلوم الالهيات والرياضية (ففيه رد لفرق المخالفين) اى المنكرين
النائلين بان العقل ليس سببا للعلم مطلقا كما هو مذهب السمنية اوالقائلين بانه ليس سببا للعلم الا لهى فقط
كماهو مذهب بعض الفلاسفة يعنى ان قصد المصنف من عدم التقييد تعميم الرد الى كل فرقة من المخالفين لاان
قصده رد لبعض دون بعض ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان مابنى عليه مذاهب المنكرين
من ادلتهم الباطلة فقال (بناء على كثرة الاختلاف) ولما كان ذكر هذا المبنى عليه عقيب ذكر الفلاسفة
والسمنية توهم بعضهم ان هذا اشارة الى ادلة الفريقين فاراد المحشى دفعه بقوله (هذا) اى هذا الكلام
يعنى قوله بناء على كثرة الاختلاف (دليل بعض الفلاسفة) اى الذين انكروا افادة النظر الصحيح للعلم
فى الالهيات فقط (لاالسمنية) اى لا انه اشارة الى دليل السمنية اى الذين ينكرون افادة العلم مطلقا اى
سواء كان فى الالهيات اوفى الرياضيات وغيرها ﴿ ١٨٤ ﴾ والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة
من عبدة الاصنام منسوبة
الى سومنات وهم القائلون
بالتناسخ (على ماتوهم)
اى حمل قوله بناء على كثرة
الاختلاف على كونه دليلا
للسمنية مبنى على توهم نشأ
من ظاهر عبارة الشارح
حيث ذكر الفريقين ثم
ذكر ادلتهم الباطلة (اذ لا
كثرة اختلاف فى العلوم
المتسقة) اى المنتظمة
(من الهندسيات والعدديات)
لان جمعا من المهندسين
اعترفوا بالنظر الصحيح اى كونه مفضيا الى العلم فى الهندسيات كالاشكال الموضوعة فى الاقليدس وغيره وكذلك (لم)
اعترفوا بافادته فى العدديات كضرب ثلاثة فى ثلاثة فان المبلغ منه تسعة الى غير ذلك من انواع الضرب وانما
انكروا كون النظر مفضيا الى العلم بالالهيات وقالوا انه لايفيد فى الالهيات لكثرة الاختلاف فيها اى فى ذات الله
تعالى وصفاته وكل ما كثر فيه الاختلاف فلايفيد علما فالنظر فى الالهيات لايفيد علما امااذا قلنا ان كثرة
الاختلاف دليل ايضا للمنكرين لمطلق الافادة كماتوهم وقلنا انه لايفيد فى المعلوم مطلقا لكثرة الاختلاف
فى العلوم فحينئذ يلزم كذب الصغرى وهى كثرة الاختلاف لانه لااختلاف فى ماذكر من العلوم فضلا عن
الكثرة فيكون الدليل اخص من الدعوى اذ الدليل الذى هو كثرة الاختلاف انما يوجد ثبوته فى العلوم
التى وجد فيها الاختلاف وهى الالهيات ومطلوب السمنية ليس كذلك بل مطلوب اثبات كونه غير مفيد
اصلا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى دفع دليل بعض الفلاسفة المنكرين لافادة النظر العلم مستدلين

سبب لجميع انواعه فاندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان عدم تقييده اشارة
الى الاطلاق لاالى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم
هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى
﴿ **قوله** ففيه رد لفرق المخالفين الخ ﴾ فتخصيص الشارح السمنية وبعض
الفلاسفة قاصر لان المخالفين خمس فرق الاولى منهم المنكرون لافادته
مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة
لافادته فى النظريات فقط والرابعة لافادته فى الالهيات فقط والخامسة
لافادته فى معرفة الله فقط ﴿ **قوله** هذا دليل بعض الفلاسفة الخ ﴾ يعنى ان المراد
بقوله بناء على كثرة الاختلاف الخ كثرته فى الالهيات فهو دليل الفلاسفة
المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور فى المواقف وليس دليلا للسمنية
اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما
والدليل مختص بما عداهما اذ لاكثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم

بان النظر لو افادة العلم فى الالهيات لما كثر الاختلاف ولم يتناقض الآراء فى ذات الله تعالى وصفاته لكنه كثر
الاختلاف وتناقض الاراء فيه فلايفيد النظر العلم فى الالهيات فاجاب عنه بانالانسلم انه يلزم من كثرة
الاختلاف وتناقض الآراء عدم الافادة لم لايجوز ان يكون كثرة الاختلاف من فساد النظر لامن عدم الافادة
ثم ترقى فيه فقال على ان ماذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيتم (فيتناقض) ثم ان المحشى اراد ان يشير
الى وجه التناقض الذى يلزم كلامهم فقال (لان هذا) اى التناقض ثابت فى كلامكم لان مدعاكم (نسبة عدم المعلومية
الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر فى الالهيات) يعنى ان مآل قولكم وحاصله ان النظر فى الهيات لايفيد
يعنى ان ذات الله وصفاته غير معلوم ﴿ ١٨٥ ﴾ لان موضوع العلم الالهى ذات الله وصفاته فهذه القضية
مسئلة من مسائل العلم
الالهى فحينئذ يلزم
ان يكون هذا المدعى
من قبيل النظر فى الالهيات
ولو كانت هذه القضية
صادقة عندكم لكانت
مفيدة للعلم بان ذات الله
تعالى غير معلوم فثبت
مطلوبنا وهو ان النظر
فى الالهيات مفيد وقد نفيتم
الافادة حيث قلتم انه غير
مفيد مع انكم لما ادعيتم صدق
قولكم نسبة الغير المعلومية
الى ذات الله تعالى اعترفتم
افادة النظر فيكون هذا اثبات
مانفيتم (لكن يرد ان يقال)
يعنى لقائل ان يقولون من طرف السائل ان هذا الجواب انما يدفع دليلهم ان كان مرادهم من نفى الافادة نفى افادته
العلم والظن لكن يجوز فيه ان يقال (هذه الطائفة) اى بعض الفلاسفة (انما تنفى العلم) اى انما يريدون بنفى الافادة
نفى افادته العلم (لاالظن) اى لايريدون نفى افادته الظن ولاينكرونه (ولعلهم) اى ولعل تلك الطائفة (يدعون
الظن فى هذه المسئلة ايضا) اى فى قولهم بان ذات الله تعالى وصفاته غير معلوم فهذه مسئلة مفيدة للظن وافادة
هذه المسئلة الظن لاينافى عدم افادته العلم وهو مدعاهم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الجواب عن زعم
الفلاسفة حيث اجاب عنه بالترديد فقال اما ان يفيد المعارضة للفاسد وهو نفى الافادة بالفاسد وهو اثباته اولايفيد
فان افاد (فلايكون فاسدا) لانه لوكان فاسدا لماافاد شيئا فالافادة امارة الصلاح (يرد عليه) اى يرد

لم يكن مثبتا لدعواهم ﴿ **قوله** لان هذا نسبة الخ ﴾ لما كان قولهم النظر
الصحيح لايفيد العلم فى الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات
فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لاتكون مناقضا لدعويهم اثبت كونه
من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الخ ليتحقق التناقض
وحاصله ان هذا الحكم فى الحقيقة حكم من الآلهيات لانه راجع الى ذات الله
تعالى وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لوكان ذات الله وصفاته
معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف
فالملزوم مثله نظرا فى الالهيات فلوكان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا
للعلم فى الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية فى افادته النظر
مما لايرضى بسماعه الآذان الكريمة ﴿ **قوله** لكن يرد الخ ﴾ يعنى يرد على
هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لايفيد شيئا من الظن
والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لانزاع
لاحد فى افادته الظن وانما الخلاف فى افادته اليقين فلاتناقض لان لهم
ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لايفيد اليقين فى الالهيات
لاالعلم به حتى يتناقض ﴿ **قوله** يرد عليه الخ ﴾ حاصله انا لانسلم انه لو افاد شيئا

على الملازمة التى بين قوله اما انه يفيد وبين قوله فلا يكون فاسدا منع وهو (ان افادة الالزام لا ينافى الفساد فى نفسه) يعنى لانسلم انه لو افاد يلزم ان لا يكون فاسدا لم لايجوز ان يفيد الزاما للخصم فهو فاسد ايضا فيكون مفيدا وفاسدا معا (والحجج الالزامية) اى الادلة التى سلمت عند الخصم لا عند الملزم (شائعة فى الكتب) حيث يحيبون بها الخصم (والقول) اى الحكم (بعدم افادتها) اى بعدم افادة الحجج الالزامية الفاسدة شيئا (تقول) اى اظهار قول لا قائل له وافتراء كذب لان افادتها الزام الخصم شائع فيجوز ان يكون معارضة الفاسد بالفاسد مفيدا للالزام مع فساده ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الشبهة التى اوردها السمنية الذين انكروا افادة النظر مطلقا وفى تقرير ﴿ ١٨٦ ﴾ الجواب عنها من جانب اهل الحق (فان قيل كون النظر مفيدا) يعنى قالت السمنية لا شئ من النظر يفيد العلم لانه ان كان مفيدا له فاما ان يكون ذلك العلم ضروريا او نظريا وكلاهما فاسد اما الاول فلانه لو كان ضروريا لم يقع فيه خلاف لكن الخلاف واقع فلا يكون ضروريا واما الثانى فلانه لو كان نظريا لزم ثبات النظر وهو باطل لاستلزامه الدور ولما اراد المحشى ان يورد اعتراضا على قول السمنية بكون النظر غير مفيد للعلم حيث اثبتوا ابطلان افادته بالترديد فقال (هذا انما نفى العلم بالافادة) يعنى لانسلم تقريب ادلتهم لان هذا الدليل انما يفيد نفى العلم بافادة النظر للعلم (لا نفس الافادة) (ان) اى لا يثبت مطلوبهم وهو نفى نفس افادة النظر وقوله (لكن القائل بنفسها) اشارة الى ان للخصم ان يثبت المقدمة الممنوعة وهى تقريب الدليل بان يقول انه لا فرق بين نفس افادة وبين علمها لان القائل بنفسها اى بنفس افادة النظر (قائل بعلمها) يعنى ان من ادعى ان النظر مفيد يدعى ان العلم بافادتها واقع كما هو دعوى اهل الحق (والمنكر ينكرهما معا) اى الذى ينكر الافادة النظر نفسها ينكر افادة علمها ولما انكر السمنية افادة نفس النظر لزمهم الانكار للعلم بالافادة واثبات دليلهم للقضية التى هى لا شئ من النظر بمعلوم الافادة اثبات للتى هى لا شئ من النظر بمفيد وهذا اشارة الى ما اورده فى شرح

لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا فى نفسه ومفيدا لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم ففى هذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعنى المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة فى الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه فى نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به ﴿قوله هذا انما ينفى العلم الخ﴾ اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد العلم لا انه ليس مفيدا فى نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا فى نفسه والمدعى الثانى ﴿قوله لكن القائل بنفسها الخ﴾ اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعنى ان القائل بالافادة يدعى العلم بها ايضا اذ مقصوده الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شئ بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اى يدعى ان كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لانسلم

المواقف من الدفع لدليل السمنية حيث قال لا يقال هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به لانا نقول المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلومية صدقها اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم بها انتهى ولعل هذا من المحشى اشارة الى الجواب الذى اورده فى شرح المقاصد بقوله انا نختار انه نظرى ولا نسلم افتقاره الى نظر آخر فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل ولا ظن ثم قال وفى تقرير الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال وكانه على حذف المضاف اى علمية العلم الحاصل عنى كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه ضرورى والا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا انتهى (وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام) ولعل هذا اشارة الى دفع الشبهات التى تفضى الى انكارهم لافادة النظر كما صرح فى شرح المواقف وكذا فى شرح المقاصد فليطلب منهما ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تقرير الترديد الثانى من دليل المنكرين حيث قالوا وان كان الثانى ﴿ ١٨٧ ﴾ يلزم (اثبات النظر بالنظر) ولما كان فى كلام الشارح مسامحة ظاهرة حيث اضاف الاثبات الى النظر الذى هو موضوع القضية وادخل الباء الجارة فى النظر الذى هو ما به الاستدلال فسره المحشى على ما هو مراده فقال (اى اثبات افادة النظر) وهو اثبات القضية لقائلة بان كل نظر صحيح مفيد (بافادة النظر) وهى القضية القائلة بان هذا النظر مفيد (وذلك) اى ذلك اللزوم ثابت وهذا اشارة الى دليل الملازمة التى بين قوله ان كان نظريا وبين قوله لزم اثبات النظر بالنظر (لان القضية الكلية) ثم فسرها بقوله (اعنى) اى اريد بالكلية (قولنا كل نظر مفيد) لانها قضية موجبة كلية نظرية (مشتملة على احكام جزئياتها) اى على احكام جزئيات موضوعها والمراد من جزئيات موضوعها جزئيات مفهوم النظر وهى الانظار المخصوصة والمراد باحكامها هى الافادة التى فى ضمن مفيدا و يفيد فحينئذ تثبت هذه الكلية بالنظر المخصوص (فاثبات الكلية) المذكورة (بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه) يعنى يؤدى هذا ويفضى الى اثبات القضية القائلة بان هذا النظر مفيد بهذه القضية بعينها وهو محال لانه اثبات الشئ بنفسه واعلم ان فى هذا الاستدلال على ما قرره المحشى توجيهين احدهما ما وجهه المحشى السيالكوتى وهو ان المراد بقوله اثبات النظر بالنظر اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص فحينئذ يكون المراد باثبات الكلية اثبات النظر المخصوص بعينه اذ حقيقة الكلية هى جزئياتها الخارجية ويكون المراد من الدور اللازم هو الدور المجازى كما سيجئ وثانيهما ما وجهه بعض الافاضل من ان المراد

ان مدعى المنكر نفى نفس الافادة بل نفى العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعى الظن دون العلم ﴿قوله اى اثبات افادة النظر الخ﴾ يعنى ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة اعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعنى كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا

بقوله اثبات النظر هواثبات النظر الكلى وبقوله بالنظر هوالنظر المخصوص يعنى ان اثبات القضية القائلة بان كل النظر مفيد يتوقف على اثبات النظر المخصوص واثبات النظر المخصوص يتوقف على الكلية المذكورة لكونها كبرى القياس وينتج ان النظر المخصوص يتوقف على الكلية ولو توقف الكلية عليه ايضا لزم توقف الشئ على مايتوقف عليه وهوالدور بالمعنى الحقيقى هذا غير ان تفسير المحشى للدور بمعناه المجازى اعنى بما حكاه بقوله الذى هوتوقف الشئ على نفسه يأبى عن التوجيه الثانى مع ان توقف المدلول على الكبرى فى حيز المنع (وقد يقال) اى وقد يجاب فى دفع الاستدلال على مدعى المنكرين بمنع لزوم الدور من اثبات النظر بالنظر بان يقال (معنى اثبات الحكم) اى لانسلم من كون قضية كل النظر مفيد نظريا يلزم الدور وانما يلزم ذلك لو توقفت احد القضيتين على الاخرى من جهة واحدة وليس كذلك لان معنى اثبات الحكم اعنى اثبات القضية النظرية (استقادة العلم به) اى بالحكم يعنى ان معنى ﴿ ١٨٨ ﴾ قولنا هذه القضية نظرية ان العلم بتلك القضية يستفاد من النظر بان يترتب مقدمات يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بالنتيجة النظرية (فاللازم) اى فحينئذ اللازم الذى يلزم من اثبات النظر بالنظر (استفادة العلم بالحكم عن نفس الحكم) اى استفادة العلم بالقضية عن نفس القضية والموقوف هو العلم بالقضية على نفسها يعنى كون النظر مفيدا موقوف على العلم بانه مفيد والعلم بانه مفيد موقوف على كون النظر مفيدا (ولا خلل فيه) اى ليس فيه الدور الذى هو توقف (و) الشئ على نفسه لان الموقوف على احدهما غير الموقوف على الآخر والقضية الكلية النظرية يتوقف صدقها على النظر المخصوص والنظر يتوقف على صدق نفسه (وقد زيفه الشارح فى شرح المقاصد) يعنى ويجاب بهذا والحال ان الشارح زيف هذا الجواب فى شرح المقاصد (ولم يلتفت اليه) اى الى هذا الجواب (ههنا) اى فى هذا الشرح ولم يعتبره جوابا واما التزييف المذكور فيه فما قاله منه من ان مبنى الكلام على ان اللزوم فى القياس صدق النتيجة اعنى العلم بحقيقتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم انتهى وحاصله ان صدق النتيجة موقوف على صدق المقدمات لا على تصديقها وكلامنا فى توقف تصديق النتيجة لا فى صدقها لان علم النتيجة تصديقها وتصديقها موقوف على تصديق المقدمات ولما توقف تصديق المقدمات

(قوله وقد يقال الخ) المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشئ بنفسه حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشئ بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته ألا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل فى استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشئ بنفسه (قوله وقد زيفه الشارح الخ) حاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم

على تصديقها عاد المحذور ايضا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير دليل المنكرين لافادة النظر حيث قالوا بان اثبات النظر بالنظر باطل (وانه دور) ولما كان الدور فى الحقيقة موضوعا لمفهوم توقف الشئ على مايتوقف عليه اما بمراتب او بمرتبة واحدة وكان التوقف الذى ليس فيه مراتب او مرتبة لايطلق عليه الدور حقيقة فسره المحشى بقوله (اى توقف الشئ على نفسه) يعنى ليس المراد بالدور اللازم ههنا معناه الحقيقى الذى هو توقف ﴿ ١٨٩ ﴾ الشئ على الذى يتوقف على الشئ الاول بل المراد منه معناه المجازى الذى هو توقف الشئ على نفسه وانما حمل الدور ههنا على معناه المجازى لان معناه الحقيقى يستلزم الوسائط او الواسطة وههنا ليس فيه واسطة لان النظر يتوقف على النظر ابتداء لانه يتوقف على شئ آخر ولا ذلك الشئ على الاول ثم اراد ان يبين العلاقة بين معناه الحقيقى وبين المجازى بقوله (الذى هو حاصل الدور) لان حاصل توقف الشئ على مايتوقف عليه بواسطة او بوسائط هو توقفه على نفسه فيكون علاقته اللازمية لان الثانى لازم للاول ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى رد استدلال الخصم باختيار الشق الثانى وبمنع بطلان اللازم (والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص) هذا شروع فى الجواب المرضى عند الشارح وهو انا نختار ان القضية القائلة كل نظر يفيد بانها قضية نظرية ولا نسلم بطلان اللازم وانما يلزم بطلانه لو كان دورا وليس كذلك والى هذا التقرير اشار المحشى بقوله (حاصله) اى حاصل الجواب (انا نثبت الكلية) يعنى القضية القائلة بان كل نظر يفيد (بشخصية ضرورية) يعنى استدل على كليته بصدق افراد النظر مثلا ان قولنا العالم حادث

والعلم بتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ فى الانتاج التفطن لكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وماذكرته من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لايدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج (قوله اى توقف الشئ على نفسه الخ) يعنى ليس المراد من الدور معناه الحقيقى وهو توقف الشئ على مايتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعنى توقف الشئ على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته * قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقى لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازى ﴿ اقول ﴾ فيه بحث لانا لانسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم ان توقف الشئ على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلذا حمل المحشى على المعنى المجازى (قوله حاصله انا نثبت الكلية الخ) يعنى لانسلم انه يلزم من اثبات

لانه متغير وكل متغير حادث يكون هذا فردا من افراد النظر الصحيح وهذا النظر الصحيح يفيد علم نتيجته التى هى
قولنا العالم حادث وهذه الافادة حاصلة من غير ملاحظة كونه من افراد النظر فيكون هذا الفرد ضرورية
بنفسها (ويجوز ان تكون الكلية) يعنى قولنا كل نظر يفيد (نظرية) لتوقف وصف موضوعه المعنون
بالعنوان الكلى على كون كل ماصدق عليه من افراده نظريا مفيدا حتى تصدق الكلية (والشخصية) اى
ويجوز ان تكون الشخصية التى هى من افراد تلك الكلية نحو هذا النظر مفيد وذلك النظر مفيد (ضرورية)
فلا يضر كون افراده ضرورية لكون ثبوت الكلية نظرية (اذا لم يؤخذ بعنوان الكلية) يعنى جواز كون
الكلية نظرية وافرادها ضرورية انما يكون (اذا ﴿ ١٩٠ ﴾ يؤخذ موضوع تلك الشخصية
بعنوان الكلية بان يقول
مثلا ان النظر الذى هو
دليل العالم حادث يفيد
ضرورية حدوث العالم
لكون دليله نظرا صحيحا بل
يجوز اذا اخذ موضوع
تلك الشخصية بذات
الموضوع فيكون القضية
مطلقة عامة وقوله (ليلزم
نظرية المحمول فيها) قيد
للنفى يعنى انه لو كان مأخوذا
بعنوان الموضوع لزم كون
المحمول نظريا فى الشخصية
(ايضا) اى كما كان المحمول
نظريا فى الكلية ولما لم يؤخذ
بالعنوان المذكور لم يلزم
نظريته بل يجوز ان تكون
نظرية وضرورية (فاللازم) يعنى ان اللازم من افادة النظر هو (اثبات حكم هذا النظر) اى المخصوص لا من (نظرا)
حيث ذاته بل (من حيث انه نظر بحكمه) متعلق بالاثبات (من حيث خصوص ذاته) اى بحكم النظر
من حيث خصوص ذاته وحاصله ان اللازم لكون القضية الكلية نظرية اثبات حكم القضية القائلة بان هذا
النظر مفيد من حيث كونه نظرا بحكمه الذى من حيث ذاته فالموقوف حكم وصف الموضوع والموقوف
عليه حكم ذات الموضوع وحكم ذات الموضوع ليس بموقوف على حكمه من حيث كونه نظريا فلا يلزم الدور
(فلا اخلال فيه هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك) اى فاترك عنك (خرافات الاوهام) واعلم ان
المذاهب فى هذه القضية ستة * الاول مذهب السمنية وهو ان السلب فى هذه القضية كلى يعنى انه لاشئ

افادة النظر بافادة النظر اثبات الشئ بنفسه لان المثبت هو افادة النظر
من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية
الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا
النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص
من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر حتى لو فرض انه ليس
من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته
من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات
الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها
انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا خلل
فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز
ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذه بعنوان شخصيته ضروريا
وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له فى الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح
والمقصود منه دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية لا تكون ضرورية
لدخولها فى تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه ايضا
فاما ان يذهب ان يعود فيلزم الدور او التسلسل * وحاصل الدفع ان تلك القضية
الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه

من النظر بمفيد للعلم بالضرورة سواء كان فى الالهيات اوغيرها وسواء كان بمعلم اولا * والثانى مذهب الفلاسفة
وهو انه لاشئ من النظر بمفيد للعلم فى الالهيات بخلاف الهندسيات والرياضيات * والثالث مذهب الملاحدة وهو
انه لاشئ من النظر بمفيد للعلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم * والرابع مذهب الامام الرازى وهو ان بعض النظر مفيد
للعلم وذلك ضرورى * والخامس مذهب امام الحرمين وهو ان النظر مفيد للعلم وذلك نظرى فلا يلزم منه اثبات
النظر بالنظر فلا يلزم الدور * والسادس مذهب الآمدى وهو ان كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا مفيد للعلم
بشرط ان لا يعقبه منافى العلم كالموت والنوم والغفلة هذا حاصل ماذكر فى شرح المواقف وشرح المقاصد فليراجع
اليهما ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان قول المصنف فى تفسير البداهة (من غير احتياج الى الفكر) وهذا
الكلام من الشارح فى صدد بيان قوله باول التوجه فى تفسير قول المصنف بالبداهة لكن لما كان حاصل قوله
باول التوجه ان الضرورى ﴿ ١٩١ ﴾ لا يحتاج الى سبب اصلا لا الى الفكر الذى هو ترتيب الامور المعلومة
ولا الى غيره من الاسباب
سوى التوجه وكان حاصل
قوله من غير احتياج الى
فكر انه لا يحتاج الى فكر
فقط وهذا لا ينافى احتياجه
الى غير الفكر من الحدس
والتجربة كان الحاصلان
منافيين اراد المحشى ان يشير
الى عبارة يندفع بها المنافات
فقال (الاولى ان يقول) اى
كان اولى العبارات للشارح
فى تفسير البداهة ان يقول
(من غير احتياج الى مطلق
السبب) بدل قوله من غير احتياج الى الفكر فانه لو قال كذا لم يلزم المنافاة بين حاصل كلاميه الاول وبين ثانيه وانما
لا يلزم المنافات اذا قال كذلك (لان ما يعلم) اى لان الشئ الذى يعلم (باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب) اى
من الفكر والحس والحدس والتجربة فلا يحتاج فى شئ من ذلك سوى توجه النفس * فان قيل ان قول الشارح
من غير احتياج الى فكر اولى من مطلق السبب لانه اراد به تفسير قوله باول التوجه والذى يحصل باول التوجه اخص
من الذى يحصل بدون فكر لانه يصدق ان كل ما يحصل بلا سبب يحصل بلا فكر وليس كل ما يحصل بلا فكر يحصل
بلا سبب لجواز حصوله بحس او بحدس اوبغيرهما من الاسباب التى ليست بفكر فحينئذ يصدق على ذلك الشئ
انه يحصل بدون فكر ولا يصدق عليه انه يحصل بلا سبب فيجوز ان يكون قوله من غير احتياج الى فكر
تفسير القوله باول التوجه فيكون فائدته تعميما فاجابه المحشى بقوله (وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلائم
تقرير الشارح) يعنى ان جعل قوله من غير احتياج الى فكر تفسيرا لقوله باول التوجه بان يكون تفسيرا
للتفسير حتى يكون قوله باول التوجه تعيينا لمكان البداهة ويكون قوله من غير احتياج تعميما لاول التوجه

نظرا وهى بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية
ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهى بهذا
الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور
فى ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا
خالق العالم موجود نظرى وقولنا واجب الوجود موجود بديهى ﴿قوله
والاولى الخ﴾ يعنى ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج
الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج
الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لآخره فالاولى ان يقال ما لا يحتاج
الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب من الاسباب
سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى
اللغوى فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او احساس
او حدس او تجربة ﴿قوله وجعله تفسيرا لاول التوجه الخ﴾ يعنى

غير مناسب لتقرير الشارح لانه يكون معنى الضروري حينئذ مايحصل بدون فكر ونظر فى دليل وهو بهذا المعنى هو الضروري الذى فى مقابلة الاستدلالى الذى يحصل بالنظر فى الدليل فيكون هذا مخالفا لما جعله المصنف من ان الضرورى ههنا فى مقابلة الاكتسابى اى لان الضرورى الذى فى مقابلة الاكتسابى هو الضرورى الذى لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق والاكتسابى الذى فى مقابله هو مايكون تحصيله مقدورا للمخلوق يعنى انه حاصل بالكسب الذى هو مباشرة الاسباب بالاختيار وقوله (كما ستعرفه) اشارة الى قول المصنف فيما بعد وهو قوله وماثبت بالاستدلال فهو اكتسابى وايضا اشارة الى تقرير الشارح فى معنى الاكتسابى والى انه اعم من الاستدلالى والى ﴿١٩٢﴾ ان الضرورى كما يطلق على مايقابل الاول يطلق على مايقابل الثانى وانما قال الاولى لانه يجوز ان يراد بالفكر معناه اللغوى وهو الملاحظة لامعناه الاصطلاحى الذى هو ترتيب الامور المعلومة فيكون معنى قوله من غير احتياج الى فكر انه من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر فيعم نفى الاحتياج الى الفكر والحدس وغيرهما فيكون مطابقا للمفسر هذا مافى بعض الحواشى بناء على حمل مراد المحشى بقوله والاولى على ماقررناه واما الحق الحقيق فهو ماقاله بعض المحشين من المتأخرين من ان مراده من قوله والاولى ان يقول من غير احتياج الى سبب هو ان يقول ان هذا القول متصل الى قول المصنف بدل قوله باول التوجه الخ لابدل قوله (فى) من غير احتياج الى فكر فقط لانه لو كان مراده كما قيل لما صح قوله وجعله تفسيرا الخ وايضا يجوز ان يكون مراد الشارح عدم حمل قول المصنف فهو اكتسابى على جعله مقابلا للضرورى بل يجوز ان يريد بالضرورى مايقابل الاستدلالى وبالاكتسابى ما يقابل الضرورى بمعناه الآخر فكانه ذكر قسمى الضرورى مايقابله من القسمين بطريق تشابه الاطراف الذى هو من الصناعات البديعية ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تمثيل الضرورى (فهو ضرورى كالعلم) حاصله ان القضية القائلة بان كل الشئ اعظم من جزئه مثال للضرورى الذى بهذا المعنى ثم اراد المحشى ان يبين المعنى الذى فهم ويبين مايرد عليه فقال

جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لايحتاج الى شئ اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لايحتاج الى الفكر والترتيب لايلائمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورى مالايكون لمباشرة الاسباب مدخل فى حصوله حيث فسر الاكتسابى المقابل له بما يكون بمباشرة الاسباب مدخل فى حصوله ولايصح ان يقال ان ماحصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس * قال بعض الافاضل فيه بحث لان الحاصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كلا من ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار ﴿اقول﴾ هذا مخالف لما مر فى وجه حصر الاسباب فى الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضى الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح فى ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لايلائم تقرير الشارح لانه يلائم لما قرره البعض من ان ماحصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة

(الظاهر من عبارة المصنف) اى من قوله وهى ماثبت بالاستدلال فهو اكتسابى (وتقرير الشارح) اى ماثبت من تقرير الشارح لكلام المصنف وتفسيره بالتفسير المذكور الذى اقتضى حمله على مايقابل الضرورى (ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى) يعنى ان المنفهم من عبارة المصنف وتقرير الشارح انه جعل الضرورى فى مقابلة الاكتسابى الذى هو (بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار) لابمعنى انه مايحصل بدون فكر ونظر فى دليل وانما قال الظاهر لانه يمكن توجيه عبارة المصنف بما وجهه بعض المحشين كما ذكرناه فيما قبل (ويرد عليه) اى على مايفهم من الظاهر من ان ﴿١٩٣﴾ الضرورى ههنا بمعنى ماليس بحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وعلى جعل القضية القائلة بان الكل اعظم من الجزء مثالا له (ان المثال المذكور الثابت بالعقل) وهو قوله الكل اعظم من الجزء (يتوقف) اى حين يراد به هذا المعنى (على الالتفات المقدور) اى على الالتفات الذى هو فى قدرة العبد وانه بهذا الالتفات يحصل التصديق به (وتصور الطرفين) اى ويتوقف ايضا على تصور الطرفين يعنى تصور الموضوع والمحمول وقوله (المقدور) بالجر صفة التصور المضاف الى الطرفين وكل قضية يتوقف تصديقها على الالتفات المقدور وعلى تصور الطرفين ﴿ ١٣ — سيالكوتى — ل ﴾ غير ضرورى بهذا المعنى فهذا المثال لايجوز ان يكون مثالا للضرورى (وانه) اى ويرد عليه ايضا ان الشان (يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل) اى يقتضى ان يكون حال بعض العلم الذى يدخل فى المقسم وهو الثابت بالعقل (كالتجربيات والحدسيات مهملا) لان العلم الحاصل بالتجربة والحدس يصدق عليه انه علم ثابت بالعقل ولايصدق عليه بانه ضرورى بمعنى انه يحصل باول التوجه يعنى من غير احتياج الى سبب ولا بانه اكتسابى بمعنى انه ثابت بالاستدلال لانه انما يثبت بالتجربة والحدس فحينئذ يرد عليه ان هذا التقسيم باطل لانه يلزم عدم

فى حصوله كما لايخفى ﴿قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ﴾ يعنى ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضرورة ههنا فى مقابلة الاكتسابى المفسر بما ذكر ومعناه مالايكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه ﴿قوله ويرد عليه الخ﴾ اى يرد على ماهو الظاهر ان المثال الذى ذكره للضرورى ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد مالايكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر فى الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء فى الحسيات ولايخفى ان ذلك تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى والكسبى قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه ﴿قوله وانه يلزم الخ﴾ عطف على قوله ان المثال المذكور اى يرد على ماهو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضرورى مايكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح فى وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضرورى لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة

انحصار المقسم بالاقسام واذا ورد عليه ماورد من بطلان الحصر (فالاولى) اى فيكون اولى التفسيرين
فى كلام المصنف اى فى قوله بالبداهة (ما) اى التفسير الذى وقع (فى بعض الشروح) اى فى بعض شروح
هذا المتن (من ان البداهة) اى المذكورة فى تفسير الضرورى هو (عدم توسط النظر) اى المراد بها
ماليس بواسطة النظر سواء توسط فيه شئ آخر كالحدس والتجربة اولم يتوسط شئ اصلا سوى التوجه
(لا اول التوجه) اى ليس الاولى تفسيره باول التوجه لانه يلزم على التفسير بهذا كون مثال قضية الكل
اعظم من الجزء خارجا منه وانه ليس مثالا له ويلزم ايضا ان يكون حال بعض ماثبت بالعقل متروكا واما
اذا فسر بعدم توسط النظر كما وقع فى بعض الشروح فلا يرد عليه هذان الاعتراضان

(والضرورى يقابل الكسبى) اى يكون الضرورى حينئذ مايقابل الكسبى الذى هو بمعنى ما ثبت بالاستدلال (والاستدلالى) اى ويقابل الاستدلالى ايضا (وهما) اى والكسبى والاستدلالى (مترادفان) يعنى يكون كلاهما بمعنى ماثبت بالاستدلال ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير الضرورى المقابل للاكتسابى (ويفسر بما لايكون تحصيله) ولما ورد على هذا التفسير بانه تفسير بالاعم لانه يصدق على العلم بالواجب تعالى بانه علم
لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق مع انه ليس بضرورى اجابه المحشى بتحرير المراد بقوله (كلمة ما) اى (الحادث)
فى قوله مالا يكون (عبارة عن العلم الحاصل) يعنى انه تعريف له بالعلم الذى ثبت حصوله بالفعل (بقرينة انه)
يعنى كون ماعبارة عنه بمعونة القرينة التى هى انه اى الضرورى الذى قصد تفسيره (قسم من اقسام العلم الحادث)
لا انه من اقسام العلم مطلقا اى سواء كان قديما او حادثا لان المقسم هو العلم الثابت بالعقل والعلم الثابت
بالعقل حادث بالضرورة والحاصل مستلزم للحاصل فدل كونه حادثا على كونه حاصلا بالفعل والعلم
بكنه ذات الواجب تعالى ليس بحاصل بالفعل بالاتفاق بين المتكلمين والحكماء لكن الاختلاف بينهم فى سبب

ولا كسبى لعدم حصوله بالاستدلال والكسبى من العلم الثابت بالعقل ماثبت
بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ماقاله الفاضل الجلى من انا لانسلم
ان الحدسيات والتجربيات متروكة فى البيان لدخولهما فى الكسبى فان المراد
بالكسبى مايكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولاشك ان استعمال الحس
وتكرار المشاهدة له مدخل فيه على مابين فى محله لان الكسبى من العلم الثابت
بالعقل مايكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال
فهو اكتسابى وان كان الكسبى المطلق مايكون حاصلا بمباشرة سبب
من الاسباب فتأمل ﴿اقول﴾ ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة
فى الضرورى لان حصولهما وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن
توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على
مامر فى وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مماثبت بالعقل وان كان لاستعانة
الحدس والتجربة مدخل فيهما ﴿قوله فالاولى الخ ﴾ يعنى ان الاولى ان
المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو
ضرورى فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها
معها ويكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين وانما قال فالاولى الخ اشارة
الى ان ماذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه ﴿قوله كلمة ماعبارة
الخ ﴾ يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من اقسام العلم

عدم الحصول فقال بعض المتكلمين ان العلم بحقيقته تعالى عز وجل ممكن لكنه تعالى اجرى عادته على
عدم خلق العلم عند مباشرة الاسباب وقال الحكماء وبعض المتكلمين ان العلم بحقيقته تعالى عز وجل ممتنع
وسبب عدم حصوله عندهم امتناعه وعند الاولين عدم خلقه تعالى وهذا هو مذهب اهل الحق

فاذا كان الضرورى من اقسام العلم الحادث المستلزم للحصول يكون الموصول فى التعريف عبارة عن العلم الحاصل بالفعل فلا يصدق التعريف على العلم الغير الحاصل واذا لم يصدق التعريف على العلم الغير الحاصل (فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب تعالى ضروريا) لعدم دخوله فى المقسم ثم ان الايراد المذكور وان كان مندفعا بجعل كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل (لكن يرد عليه ان بعضهم) وهو القاضى عضد الدين (ادرج الحسيات فى هذا التفسير) اى فى تفسير الضرورى (لتوقفها) اى وانما ادرجها لتوقف الحسيات (على امور) اى على اسباب (غير مقدورة) اى غير مقدورة للمخلوق وقوله (لانعلم ماهى) تفصيل وبيان لكونها غير مقدورة يعنى ان معنى كونها غير مقدورة انه لانعلم ان سبب
علمنا بالحس ماهى (ومتى حصلت) اى فى زمان من ازمنة صرف قدرتنا حصلت (وكيف حصلت)
ولانعلم انها كيف حصلت وحاصله انه ثبت جهلنا فى ذات علة العلم وفى زمانها وفى كيفيتها وكل شئ يكون
مجهولا فهو غير مقدور فيلزم منه كون علة العلم الحاصل غير مقدورة واذا كانت علة الحاصل غير مقدورة

الحادث والحدوث يستلزم الحصول لامايعم الحاصل ومامن شانه الحصول
وانه لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بالحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه
انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ماهو مذهب
اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب
بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته
ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على
مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشئ لان القائل
بامتناع العلم بحقيقته تعالى الحكماء ونبذ من المتأخرين والمعرفون بهذا
التعريف جمهور المتكلمين * قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فى ماهية العلم
ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ماليس بحاصل لايجوز
سيما على ماليس من شانه ان يحصل انتهى ﴿اقول﴾ اعتبار الحصول فى ماهية
العلم انما يظهر على ماعرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على
ماعرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به الخ فغير ظاهر
لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة اوغير حاصلة وعلى تقدير التسليم
فاطلاق العلم على مامن شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان
يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه
الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما
صرح به فى شرح المواقف ﴿قوله لكن يرد الخ ﴾ يعنى ان شارح المواقف
عرف الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج
بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم
فى جميع المواد مع تخلفه فى وجدان الصفراوى السكر مرا ورؤية الاحوال
الواحد اثنين ونحو ذلك بل لابد فى حصولها مع الاحساس من امور آخر
يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فى بعض المواضع دون
بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لانعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها

يكون المعلول الحاصل منها غير مقدور ايضا فيكون الحسيات غير مقدور لنا فهو ضرورى بهذا التفسير فالحسيات
ضرورية والمراد من الحسيات ههنا اعم من الحسيات الظاهرة ومن الحسيات الباطنة حيث قال فى شرح المواقف
وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور التى لاسبب لها ولا يجد الانسان
نفسه خالية عنها مثل علما بان النفى والاثبات لايجتمعان ويرتفعان انتهى ثم ان قوله ان بعضهم ادرج الخ اشارة الى ما فى
المواقف من قوله العلم الحادث ينقسم الى ضرورى ومكتسب قال القاضى ابو بكر هو العلم الذى يلزم نفس المخلوق
بحيث لايقدر المخلوق على الانفكاك عنه مطلقا ثم قال فى شرحه وذلك يعنى عدم القدرة على الانفكاك مطلقا
انما يوجد فى العلم الضرورى كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لاتحصل بمجرد الاحساس المقدر لنا
بل يتوقف على امور غير مقدرة لانعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت انتهى واذا كانت الحسيات
مندرجة فى الضروريات عند ذلك البعض (فكيف يدرجها الشارح) اى فكيف يجوز ادراجها
(فى الكسبى القسيم له) اى للضرورى وقد فهم ادراج الشارح من قوله فى تمثيل الاكتسابى كصرف
العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات (وجوابه) اى جواب الايراد الذى يرد على الشارح
وهو ان ادراجها فى الاكتسابى كان مخالفا لادراج ﴿١٩٦﴾ البعض فى الضرورى هو
(ان الشارح حمل التعريف)
اى ان مراده حمل تعريف
الضرورى (على نفى دخل
القدرة) ومعنى الضرورى
عنده مالا دخل لقدرة
المخلوق فى ثبوت العلم
سوى الوجه وتصور
الطرفين ومعنى الاكتسابى
ما لقدرة المخلوق دخل
فى ثبوته فحينئذ يكون اقسام العلم الثابت ثلاثة اولها مالايكون لقدرته مدخل سوى تصور الطرفين وثانيها (فى)
مايكون قدرة المخلوق مستقلة فى الثبوت كما فى النظريات وثالثها مايكون لقدرة الخالق دخل فى الثبوت
لكن مع السبب الآخر الغير المعلوم كما فى الحسيات والاول ضرورى والآخران اكتسابى (وذلك
البعض) اى من ادرج الحسيات فى الضرورى (حمله) اى حمل تعريف الضرورى (على نفى استقلال
القدرة) فيكون معنى الضرورى عنده مالايكون للمخلوق قدرة مستقلة فيكون هذا اما بان لم يكن له
قدرة اصلا او كان له قدرة لكنها مستقلة فحينئذ يكون معنى الاكتسابى ما كان له قدرة مستقلة فى الثبوت
فحينئذ يكون الاول والثالث من الاول ويكون الثانى من الثانى تفطن (ولكل) اى من الشارح وذلك
البعض (وجهة) اى وجه يلاحظه كل منهما ويبنيان كلامهما عليه (هو موليها) اى هو مستقبل
ذلك الوجه الملحوظ يعنى ان من ادرج الحسيات فى الضرورى عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة فى
حصوله وعرف الكسبى بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات فى الضرورى ومن ادرج

احصلت قبل الاحساس اومع الاحساس ولا كيفية حصولها فلو كانت
مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد
النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا
ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولانعلمها مفصلة يخالف
لصريح العقل والالجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور
لانعلمها وفيما قررناك اشارة الى دفع شبهة اوردت فى هذا المقام تركناها
صونا عن اطالة المرام ﴿**قوله** وجوابه ان الشارح حمل التعريف الخ﴾
حاصله ان من ادرج الحسيات فى الضرورى عرفه بمالايكون القدرة مستقلة

الحسيات فى الكسبى عرفه بما يكون للقدرة دخل فى حصوله ومن عرف الضرورى بما لا يكون
كذلك ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى بيان المعنى الثانى للضرورى (وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى)
اى وقد يطلق الضرورى على ما يقابل الاستدلالى (يشير) اى اراد الشارح بهذا الكلام اشارة
(الى ان الكلام فى العلم التصديق) يعنى لا فى العلم الذى بالمعنى الاعم الذى يشمل التصور والتصديق كما
هو الظاهر من المقسم لان العلم الحاصل بالاستدلال تصديق لما عرفت من ان التصور والتصديق يفرق
بينهما بطريقهما فطريق الاول هو التعريف وطريق الثانى هو الدليل ولما اختص الدليل بالتصديق
اختص الاستدلالى به واذا اختص الاستدلالى فى العلم التصديق يكون مقابله اعنى العلم الحاصل بدون
الاستدلال تصديقا ايضا وقوله (و) الى (انهما قسمان منه) اشارة اليه اى ويشير ايضا الى ان الضرورى
والاستدلالى قسمان من العلم التصديق ﴿١٩٧﴾ لانهما قسمان من العلم المطلق لما عرفت ﴿قوله﴾
اى قول الشارح رحمه الله
فى رفع التناقض الذى اورد
على كلام صاحب البداية
(فظهر انه لاتناقض)
ولما كان حاصل الدفع
اللازم لبيان الشارح
متفرعا على وجه التناقض
اراد المحشى ان يبين اولا
وجه التناقض ثم حاصل
الدفع فقال (وجه التناقض)
اى توجيه التناقض
الواقع فى كلام صاحب
البداية (انه) اى صاحب
البداية (جعل الضرورى) اى الذى هو بمعنى مايحدثه الله تعالى فى نفس العالم من غير كسبه واختياره
(فى مقابلة الاكتسابى) اى الذى هو بمعنى يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة
اسبابه ويستنبط من كلامه هذا ان الضرورى ليس باكتسابى (وجعل الحاصل بنظر العقل)
من حيث جعل صاحب البداية الحاصل بنظر العقل بعد تقسيم الاكتسابى الى ثلاثة اقسام اعنى الى
الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل مع ان كلا من الثلاثة اكتسابى ثم قال والحاصل من نظر
العقل نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير فكر استدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر والمفهوم من
حاصل هذه التقسيمات انه جعل الحاصل بنظر العقل قسمان (من الكسبى ثم قسمه) هذا الكسبى (الى
الضرورى والاستدلالى) فكان المفهم منه ان الضرورى كسبى (فكان قسيم الشئ) اى فلزم منه ان
يكون قسيم الشئ وهو الضرورى الذى هو قسيم الكسبى فى التقسيم الاول (قسما منه) اى من الكسبى

فى حصوله والكسبى عرفه بمايكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات
فى الضرورى لتوقفها على امور غير مقدرة كما مر ومن ادرج الحسيات
فى الكسبى عرفه بمايكون للقدرة دخل فى حصوله والضرورى بمالايكون
كذلك فيدخل الحسيات فى الكسبى لحصولها بالاحساس المقدور ﴿فان قيل﴾
كون القدرة مستقلة فى الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف
على مبادى ضرورية فلايكون القدرة مستقلة فى حصولها لتوقفها على
المبادى الغير المقدورة ﴿قيل﴾ المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبى
يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضرورى ليس كذلك وعن الثانى ان
اللازم مما ذكر ان يكون الامور التى يتوقف عليها العلم الكسبى غير مقدورة
لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور ﴿**قوله** وجه التناقض الخ﴾ حاصله
انه جعل الضرورى اولا مقابلا للكسبى ثم جعل قسما من قسيمه اعنى الحاصل
بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشئ قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض

فيلزم التناقض لان كون الضرورى قسيما للاكتسابى يقتضى ان لايكون الضرورى اكتسابيا وكونه قسما منه يقتضى ان يكون اكتسابيا وهو التناقض (وحاصل الدفع) اى الواقع فى كلام الشارح (ان القسيم) اى الضرورى القسيم (مايقابل الاكتسابى) يعنى ان الضرورى الذى جعله مقابلا وقسيما هو الضرورى الاعم (والقسم) اى الضرورى الذى جعله قسما من الاكتسابى (مايقابل الاستدلالى) اى هو الضرورى الذى يقابل الاستدلالى فيصدق ان الضرورى اكتسابى والحاصل ان الموضوع فى احدى القضيتين ليس بموضوع فى الاخرى حتى يتناقض فان الموضوع فى القضية القائلة بان الضرورى ليس باكتسابى غير الموضوع الذى فى القضية القائلة بان الضرورى اكتسابى (هذا) اى خذ هذا اى خذ الدفع الذى دفع به الشارح وهذا على تقدير تسليم تخيل التناقض ثم اشار المحشى الى توجيه بناء على عدم التسليم فقال (وليت شعرى) اى اتمنى ان يكون

علمى ثابتا يعنى لا اعلم (كيف يتخيل التناقض ابتداء) اى لا اعلم جوابه اذا قال قائل كيف يتخيل (اذ قدمر) اى والحال انه قدمر فى المقسم (ان العلم) اى الحادث (مطلقا لايكون) اى لا يوجد (الا بالاسباب) سواء كان ذلك السبب حسا او عقلا او تواترا وسواء خلقه الله تعالى بمباشرة العبد فى احد ذلك الاسباب او بغير مباشرته (وصاحب البداية جعل الكسبى ما) اى العلم الحادث الذى (يكون بمباشرة الاسباب) على ماحكاه الشارح عنه بقوله حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو مايحدثه الله تعالى فى نفس العالم من غير كسبه واختياره واكتسابى وهو مايحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وبهذا التقسيم يكون الضرورى قسما من العلم الحاصل بالسبب المطلق وقسيما للعلم الحاصل بمباشرة الاسباب (ثم قسم) اى صاحب البداية بعد تقسيم مطلق العلم الحادث بحسب مباشرة الاسباب وبحسب عدم المباشرة (مطلق الاسباب) اى مطلق اسباب العلم بحسب كونها سببا للعلم سواء كان مخلوقا بالسبب المباشر او بغير المباشر (الى ثلاثة) حيث قال واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل (ثم قسم) اى قسم صاحب البداية بعد تقسيم اسباب العلم (ما) اى العلم الحادث الذى يحصل (هو بسبب خاص اعنى) اى اريد بالسبب الخاص (نظر العقل) اذا هو سبب من الاسباب الثلاثة (الى الضرورى والاستدلالى) فكانه قال العلم الحاصل بنظر العقل اما بغير مباشرة بذلك النظر من جهة العبد او بمباشرة بذلك النظر من جهة العبد

اذ يستفاد من الاول ان الضرورى ليس باكتسابى ومن الثانى انه اكتسابى وحاصل الدفع منع لزوم ماذكر للتغاير بين القسيم والقسم **(قوله وليت شعرى الخ)** يعنى ان دفع التناقض فرع تخيله وههنا لايتخيل التناقض وان جعل الضرورى لمعنى واحد وهو مايقابل الاكتسابى لانه انما يلزم لوكان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضرورى والاستدلالى قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قدمر انه لايتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى مايحدثه الله تعالى فى العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى مايحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة الى الاسباب المباشرة وغيرها المتحققة فى الضرورى والاستدلالى على ماهو الظاهر من قوله واسبابه اى واسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلاثة اسباب

او بمباشرة بذلك النظر والاول ضرورى والثانى استدلالى (فليس المقسم) اى فى التقسيم الثانى (الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة) اى حتى يلزم ان يكون الضرورى الذى هو قسيم للاكتسابى فى التقسيم الاول الذى هو بحسب المباشرة مطلقا وغير المباشرة قسما من الاكتسابى الذى فى التقسيم الثانى الذى هو بحسب مباشرة السبب الخاص اعنى النظر فمعنى الضرورى الذى هو قسيم للاكتسابى ماليس بمباشرة سبب من الاسباب الثلاثة وغيرها وهذا الضرورى ليس باكتسابى بخلاف الضرورى الذى هو قسم من العلم الحاصل بنظر العقل فان معناه ماليس بمباشرة نظر وهذا ليس بقسم من الاكتسابى فحينئذ يصدق على التقسيمين قولنا لاشئ من الضرورى باكتسابى ويكذب قولنا الضرورى اكتسابى فلا يتخيل صدقها (فيتناقض) هذا عطف على قوله حتى يكون الحاصل الذى هو مسبب لانفى اعنى كون المقسم الاسباب المباشرة لانه لوكان المقسم

الاسباب المباشرة كان الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشر ولو كان الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشر كان الضرورى قسما من الاكتسابى فيصدق ان الضرورى اكتسابى فيلزم التناقض لان مقتضى كونه قسيما ان يصدق ان الضرورى ليس باكتسابى لكنه ليس كذلك حتى يلزم التناقض (فلوسلم) اى كون المقسم الاسباب المباشرة فلا نسلم تخيل التناقض ايضا لانه انما يتخيل اذا كان بين المقسم والاقسام عموم وخصوص مطلقا وقوله (فيجوز) فى مقام السند يعنى لم لايجوز (ان يكون) اى ان يوجد (بين المقسم) اى الذى هو الاسباب المباشرة الاسباب مطلقا (والاقسام) اى وبين الاقسام اى التى هى الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل (عموم من وجه) لان المقسم الذى هو الاسباب المباشرة قد يتحقق بدون القسم الذى هو نظر العقل كما فى الحسيات والخبر الصادق وقد يتحقق القسم الذى هو نظر العقل بدون السبب المباشر الذى هو المقسم (فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر) كما فى الوجدانيات ويتحققان فى النظريات (والمقسم) اى والحال من المقسم (هو الحاصل بالاعم) اى بنظر العقل الاعم الشامل على المباشر وغير المباشر اى لا ان المقسم هو الحاصل بنظر العقل او بالسبب المباشر حتى يكون الضرورى قسما من الاكتسابى بل هو قسم من الحاصل بنظر العقل سواء كان بمباشر اولا (فلا تناقض اصلا) اى فى الاصل لان التناقض مبنى على كون الضرورى قسما من الحاصل بنظر العقل وبالسبب

ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اى توجهه وملاحظته الى الضرورى والاستدلالى ولا شك انه لايلزم من ذلك كون قسيم الشئ قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب مباشرة فيكون داخلا فى الكسبى ويكون الضرورى قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذى لا يكون على وجه المباشرة كما فى الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التى ليست بمقدورة للعبد او يكون على وجه المباشرة كما فى قوله النظريات والبديهيات التى سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التى هى حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وماحصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشى **(قوله ولو سلم فيجوز الخ)** اى ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز أن يكون بين المقسم والقيود

الى حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذى هو اعم بقيد السبب المباشر به حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق فى الوجدانيات وليس بسبب المباشر والسبب المباشر متحقق بالحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان فى النظريات والمقسم للضرورى والاستدلالى فى قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضرورى يحصل باول التوجه الخ هو العلم الحاصل بالاعم اى بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشرة وغيره فلا يكون الضرورى داخلا فى الكسبى فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنالك اندفع ماقيل لايجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق ألا يرى ان الابيض الذى هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لايخفى ﴿**قوله** نعم يرد على التقسيم الثانى الخ﴾ يعنى نعم ان الضرورى فى التقسيم الثانى محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ماحصل بنظر العقل فى الضرورى والاستدلالى لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين فى الضرورى لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا فى الاستدلالى لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج فى دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل للضرورى معنى آخر وهو ماحصل بدون فكر فالباعث على حمل الضرورى على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ماظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل

المباشر واذا لم يكن قسما من المباشر لم يكن قسما من الاكتسابى ايضا فلا يصدق قولنا ان الضرورى اكتسابى ثم انه لما اندفع الايراد المذكور وهو لزوم التناقض ورد رحمه الله اعتراض آخر فقال (نعم يرد على التقسيم الثانى) اى على تقسيم صاحب البداية اعنى تقسيم الحاصل من العقل الى الضرورى الذى يحصل باول التوجه من غير فكر والى الاستدلالى الذى يحتاج الى نوع من التفكر (منع الحصر) اى بان يقال لانسلم انحصار الاقسام (بالحدسيات والتجربيات) لانه لايصدق عليهما تفسير الضرورى لان العلم الحاصل بهما لايحصل باول النظر فيخرجان من تعريف الضرورى بهذا المعنى وكذلك يخرجان من تعريف الاستدلالى فانهما غير محتاجين الى الفكر مع انهما داخلان فى المقسم لكونهما علمين حاصلين بنظر العقل (فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله) اى لقول صاحب البداية فى تفسير الضرورى (باول النظر) يعنى اذا ورد المنع بعدم انحصار المقسم لاقسامه يحتاج فى دفعه الى تحرير القسم اعنى الضرورى المفسر باول النظر بان المراد بقوله باول النظر انه من غير فكر (فيكون الضرورى) اى واذا جعلنا قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول النظر يكون الضرورى (بمعنى الحاصل بدون فكر) فحينئذ يكون المراد بالتفسير تعميم قوله باول النظر اى سواء كان باول النظر كما فى البديهيات او ليس كذلك كما فى الحدسيات والتجربيات فعلى هذا يدخلان فى الضرورى فانحصر

التفكر فى قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوى اى من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة فى الاستدلالى ولم يحصل للضرورى معنى ثان لان تمثيله للضرورى الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنالك ظهر ان ماقاله الفاضل المحشى وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة فى الضرورى ولاشك ان الضرورى باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابى وقد كان الضرورى قسيما للاكتسابى فيلزم ان يكون قسيم الشئ قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضرورى بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ماذكره الشارح من ان حمل الضروريات على المعنى الثانى دفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض فى كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذاك * واعلم ان مقصود المحشى من قوله وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغى لايتخيل التناقض الذى يفضى الى اعتبار المعنيين للضرورى نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تأمل ﴿**قوله** فيحتاج الى دفعه الخ﴾ يعنى لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة فى الثلاثة ويحتاج فى دفعه الى ما يحتاج فى دفع النقض بالحدث والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم فى جميع ذلك العقل فلذا ادرجوه فى العقل وان كان باستعانة من الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا عاما لعامة الخلق فلا يكون داخلا فى المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج فى دفعه الى ماذكر ﴿**قوله** الا ان تخصيص الصحة الخ﴾ لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشئ ايضا والتخصيص

الاقسام ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى دفع الاعتراض الوارد على انحصار الاسباب بخروج الالهام عن التقسيم بناء على عدم دخوله فى المقسم (حتى يرد به الاعتراض) ولما اراد المحشى ان يشير الى انه على تقدير وروده وفرضه باى دفع يندفع قال بطريق العطف التلقينى (فيحتاج الى دفعه) يعنى لا يرد ولا يحتاج لان الالهام غير داخل فى المقسم وهو اسباب المعرفة واما لو كان داخلا وورد عليه الاعتراض بعدم انحصاره لاحتاج الى دفعه (بانه) اى الشان (لما لم يتعلق بعده) اى بعدهم الالهام (سببا مستقلا) كالخبر الصادق (غرض صحيح) وهو اثبات معظم الامور الدينية به (ادرجوه) اى ادرجوا الالهام (فى العقل) اى فى القسم الذى سببه العقل (مثل الحدس والتجربة والوجدان) اى كما ادرجوا هذه الثلاثة وامثالها فى العقل حيث لم يعدوها سببا مستقلا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى مقام الاعتراض على المصنف فى قوله لصحة الشئ (الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) يعنى انه لو سلم ان فى ذكر المعرفة فى قوله معرفة الشئ دون ان يقول علم الشئ مع انه اولى الفائدة التى ذكرها الشارح فيكون ذكرا مع الفائدة لكن فى ذكر الصحة وحده مع عدم ذكر الفساد وتخصيص الصحة بالذكر غير معلوم الفائدة لان الظاهر ان يقول ان الالهام ليس من اسباب معرفة صحة الشئ وفساده لان

كل شئ يكون سببا لمعرفة الشئ كما يكون سببا لمعرفة صحته يكون ايضا لمعرفة فساده لان ماليس سببا لفساد الشئ لا يكون سببا مطلقا لا لصحته ولا لفساده فحينئذ لا يتحقق شئ يكون سببا لفساد ولا يكون سببا لصحته فيحصل من عبارة المصنف ايهام قبيح وهو ان الالهام يكون سببا لكن لا يكون لصحة الشئ بل لفساده ولما وجه بعضهم تخصيص الصحة بالذكر اراد المحشى ان يذكره فقال (قيل) اى فى توجيه تخصيص الصحة بالذكر (الصحة) هنا ليس مايقابل الفساد بل هى ههنا (بمعنى الثبوت) فمعنى قوله ليس من اسباب معرفة صحة الشئ انه ليس من اسباب معرفة ثبوت الشئ ثم استشهد عليه بقوله (كما قال الشاعر

صح عند الناس انى عاشق) وتمامه غير ان لم يعرفوا عشقى لمن

اى ثبت) يعنى ثبت كونى عاشقا بين الناس وحققوا على ثبوته لكن لم يعرفوا ان عشقى لاى شخص تعلق اى عرفوا عشقى ولم يعرفوا معشوقى (وجوابه) اى جواب التوجيه الذى وجهه ذلك القائل (انه) اى كون الصحة هنا بمعنى الثبوت (خلاف الظاهر) لان الظاهر انها فى مقابلة الفساد (وفيه) اى مع كونه خلاف الظاهر يكون فيه كونه بمعنى الثبوت (استدراك) لان معرفة الشئ انما يكون بثبوته فذكر الثبوت بعد ذكر الشئ مستدرك (وايهام) ﴿ ٢٠٢ ﴾ اى وفيه ايضا ايهام (بخلاف المقصود) لان الصحة يطلق على مايقابل الفساد فى مثل ان هذه الصلاة صحيحة وعلى مايقابل المرض فى مثل ان زيدا صحيح اى ليس بسقيم ويجئ بمعنى الثبوت كما فى قول الشاعر ويجى بمعنى مطابقة الحكم للواقع ولا قرينة ههنا على تعيين الارادة لاحد هذه المعانى او المراد بايهام خلاف المقصود ان المقصود من سلب كون الالهام سببا للمعرفة سلبه عن كونه (المحشى) سببا لثبوت الشئ وعدمه لا ان المقصود انه سلب عنه السببية للثبوت لا لنفيه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى قصد دفع الايراد الذى ورد على الانحصار بخبر الواحد العدل وبتقليد المجتهد بانهما ليسا سببين للعلم اليقينى وايده بما حكاه عن السلف من انهما قد يفيدان الظن وقد يفيدان الاعتقاد الذى يقبل الزوال وكل علم لا يكون سببا للعلم اليقينى الذى هو الاعتقاد الجازم الغير الممكن زواله ليس بعام يقينى ليس بمذكور فى الاقسام فدفعه الشارح بقوله (فكانه اراد) يعنى اجيب عنه بتحرير المقسم بان المصنف اراد بالعلم مالا يشمل الظن والتقليد لان هذا العلم هو العلم المعرف بالاعتقاد الجازم الغير الزائل فلا يضر خروج خبر العدل ولا تقليد المجتهد من الاسباب ثم انه لما كان اللازم من كلمة كان كون المراد من العلم مالا يشمل الظن والتقليد ليس بقطعى بل هو موجب الشبهة لان استعمال كلمة كان شائع فيما يشك فيه مع ان اللازم من تعريف

يوهم كونها من اسبابها ﴿ قوله وجوابه انه خلاف الظاهر الخ ﴾ لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض ﴿ قوله وفيه استدراك الخ ﴾ لانه يكفى ان يقال من اسباب المعرفة بالشئ قيل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا فى التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا ﴿ قوله وايهام خلاف المقصود ﴾ لان الصحة يقال على مايقابل الفساد وعلى مايقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشئ للواقع ففى ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشئ الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها فى شرح المقاصد فى بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ماذكره

الشارح له بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ان يكون المراد به مالا يشملها بلا شبهة لعدم صدق التعريف المذكور عليهما اراد المحشى ان يشير اليه بقوله (كلمة كأن غير مرضية) يعنى ان ايراد الشارح هذا الجواب بكلمة كان وتصديره بها غير مناسب وغير مقبول (ههنا) اى فى المقام الذى يلزمه الحكم بالقطع بل العبارة المرضية ان يقول اراد بالعلم مالا يشملهما (فتأمل) قالوا فى وجه الامر بالتأمل انه اشارة الى مايمكن ان يقال انا لا نسلم ان مراد المصنف بالعلم المعرف علم قطعى لان المقسم ههنا هو الاسباب العلم فان كان مراد المصنف بالعلم فى قوله اسباب العلم ماعرفه بصفة توجب تميزا فمسلم واما ان كان المراد بهذا العلم ماعرفه ﴿ ٢٠٣ ﴾ بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به فغير مسلم لان ارادة العلم اليقينى مشروط وموقوف على ارادته من التجلى الانكشاف التام وهذا غير معلوم فايراده كلمة كان الدالة على غير الجزم بناء على هذه الشبهة وقال استاذنا يوسف افندى زاده رحمه الله فى حاشيته تأييدا لايراده بهذه الكلمة بان ايراد المصنف المقسم بقوله واسباب العلم ولم يقل واسبابه مع ان مقتضى الظاهر ايراده بالضمير يؤيد ان المراد بالعلم المضاف اليه للاسباب هو غير العلم المعرف بل هو مطلق الادراك الشامل للظن انتهى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان قوله الموجودات بقوله (مما يعلم به الصانع) ولما كان هذا اللفظ محتملا لكونه جزء من تعريف العالم ولعدم كونه جزء منه اراد المحشى ان يدفع هذا الاحتمال بقوله (اشارة الى وجه التسمية) يعنى ان قوله مما يعلم به الصانع انما ذكر لقصد الاشارة الى وجه وجه تسمية ماسوى الله بالعالم يعنى انما سمى ماسوى الله من الموجودات عالما لانه يعلم به الصانع كالخاتم الذى يختم به (وليس من التعريف) اى وليس هذا القول جزء من تعريف العالم (كما هو المشهور) بان يكون المعنى ان العالم هو ماسوى الله الذى يعلم به الصانع وذلك انما ينافى بان حمل كلامه على ان للعالم خاصتين احدها ماسوى الله والآخر مايعلم به الصانع فكانه عرفه باجتماع الخاصتين ليكون رسما ناقصا له وهذا هو توجيه الحمل على ماهو المشهور (والا) اى وان لم يكن قوله مما يعلم اشارة الى وجه

المحشى بقوله وجوابه الخ يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة فى مفهومه وايهام خلاف المقصود ﴿ قوله كلمة كأن ههنا غير مرضية ﴾ لانه قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلى على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا وما لا فلا معنى لايراد كلمة كأن المشعرة بالظن ﴿ قوله فتأمل ﴾ وجه التأمل ان عبارة المصنف لا تدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملهما على مايشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغى ان يحمل التجلى الخ حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا ﴿ فان قيل ﴾ حصر الاسباب فى الثلاثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة ﴿ قلت ﴾ يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كأن ﴿ قوله اشارة الى وجه التسمية ﴾ اى انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب لما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمى به ماسوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع ﴿ قوله وليس من التعريف ﴾ اى ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح

التسمية كما قلنا بل حمل على كونه جزء من التعريف كما هو المشهور (يلزم الاستدراك) اى يلزم ان يكون قوله من الموجودات مستدركا زائدا لانه لما خصص قوله ماسوى الله بالموجودات كان المراد به مايعلم به الصانع لان الشئ الذى يعلم به الصانع ويدل عليه لايكون موجودا لان ماليس بموجود لايدل على وجود الصانع فكلا الخاصتين له مساوية الاقدام فذكر احديهما مستغن عن ذكر الاخرى فيكون قوله مايعلم به الصانع بعد قوله ماسوى الله من الموجودات مستدركا زائدا ثم انه لايخفى ان معنى قوله ماسوى الله انه غير الله فحينئذ اما ان يراد بالغير معناه اللغوى اعنى غير ذات الله تعالى فقط فدخلت صفات الله فى تعريف العالم واما ان يراد به معناه الاصطلاحى وهو مايجوز انفكاكه عن ذات الله تعالى فحينئذ لاتدخل فيه صفات الله تعالى لانه ﴿ ٢٠٤ ﴾ لايصدق عليها انه يجوز انفكاكه بل يصدق عليه انه لايجوز انفكاكه فلايكون عالما فمن جعل قوله مما يعلم جزء من التعريف كما هو المشهور فيحمل الغير على معناه اللغوى فيدخل صفات الله فى تعريف العالم فيحتاج التعريف الى قيد يخرجها عنه فيكون قوله مما يعلم به الصانع لاخراجها لان صفات الله تعالى وان صدق عليها انها غير الله بهذا المعنى لكنها لايصدق عليها انها مما يعلم به الصانع واما من لم يجعله جزء منه كما هو المفهوم من تعريف الشارح بقرينة قوله فيخرج عنه صفات الله فقد حمل الغير على المصطلح وهو مالايجوز انفكاكه عنه فلاتدخل صفات الله فيه فلا يحتاج (يجوز) الى قيد يخرجها عنه كما هو مختار الشارح ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان لفظ اطلاق على هذا العالم حيث قال (يقال عالم الاجسام) ثم اراد المحشى ان يحققه فقال (اشارة) يعنى قوله يقال عالم الاجسام انما هو لقصد الاشارة (الى ان المراد) اى من الموصول فى قوله ماسوى الله هو (ماسوى الله من الاجناس) يعنى ليس المراد به ماسوى الله من الانواع فلا يقال عالم الانسان ولا من الاشخاص فلا يقال عالم زيد (فزيد ليس بعالم) لانه شخص (بل من العالم) اى بل هو بعض منه يعنى من عالم الاجناس (والى ان العالم) اى واشارة ايضا الى ان العالم (اسم للقدر المشترك) وهو كونه غير ذات الله

والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوى واخراج الصفات به اذلايعلم بها الصانع وظنى ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لايطلق عندهم الا على الموجود ﴿قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد الخ﴾ يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثانى اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام الخ فان فى اتيانه الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس

وصفاته فهذا مفهوم كلى مشترك (بينها) اى بين كل واحد من الاجناس (فيطلق) لفظ العالم (على كل منها) على طريق اطلاق الكلى على افراده (وعلى كلها) اى ويطلق ايضا على كل الاجناس كما يطلق مفهوم الحيوان على الانسان والفرس (لانه اسم للكل) اى اشارة الى انه ليس المراد به ان العالم اسم للكل اى للمجموع بحيث انه لايطلق على كل واحد من الافراد الا مجازا بطريق اطلاق اسم الكل للجزء (والا) اى وان لم يكن اشارة الى انه اسم للقدر المشترك بل كان اسما للكل (لما صح جمعه) اى جمع العالم لانه واحد ومفرد بالوحدة الجنسية ولكن ليس كذلك فانه صح جمعه جمعا مصححا فى نحو رب العالمين وجمعا مكسرا فى نحو العوالم ﴿ ٢٠٥ ﴾ ومراد المحشى من هذا التحقيق دفع لما يتوهم من ان العالم قد يطلق على الاشخاص وقد يطلق على الاجناس فمقتضى هذا ان يكون اما لفظا مشتركا كلفظ العين واما ان يكون وضعا عاما والموضوع له خاصا كالمضمرات واما ان يكون وضعا عاما والموضوع له ايضا عاما كالكليات اراد المحشى ان يشير الى انه من قبيل الثالث اذلاوجه لحمله على الاول لانه يجب اثبات الوضع لكل واحد من المعنيين ولا على الثانى لان الوضع العام والموضوع له الخاص فى مواضع متعددة كالمضمرات والحروف كما هو مبين فى علم الوضع ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى حكاية مذهب الفلاسفة القائلين بقدم بعض ماسوى الله حيث قالوا بان الاجسام الفلكية قديمة بموادها واعراضها من الصورة والشكل وكذا فى العنصريات (لكن بالنوع) وهذا القول هو الفرق بين الفلكيات والعنصريات بان الاولى قديمة بالشخص والنوع والجنس وان الثانية قديمة بالنوع يعنى انهم لم يقولوا انها قديمة بالشخص ولما كان هذا الكلام من الشارح مخالفا لما قرره فى شرح المقاصد اراد المحشى ان يوافق بين كلاميه فحكى اولا ماقرره فى شرح المقاصد وقال (المشهور) يعنى ان المشهور فى حكاية مذاهبهم فيه ماحكاه فى شرح المقاصد وهو (ان الصور النوعية العنصرية) وهى صورة النار والماء والهواء والتراب (قديمة بالجنس) يعنى لابالنوع ولا بالشخص

يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها ﴿قوله لانه اسم للكل الخ﴾ عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما فى قوله تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لايصار اليه بلا ضرورة داعية اليه * قال الشارح فى شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لايكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه ﴿فان قيل﴾ عبارة المصنف صريحة فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففى تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة ﴿قلنا﴾ لانسلم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادثات قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التى تركب منها فى الخارج ومعنى تركبه منها فى الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ فى الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء فى توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وماذكرته فيه اقرب الى الفهم والصواب ﴿قوله والمشهور ان الصورة النوعية الخ﴾

وهذا المشهور هو ماقرره فى شرح المقاصد من ان العنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصرما لكن خصوصية النارية والهوائية اوالمائية اوالارضية لايلزم ان تكون قديمة لقبولها الكون والفساد (حتى جوزوا) يعنى لكون الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس عندهم لا انها قديمة للنوع جوز الفلاسفة (حدوث نوع النار مثلا) اى وكذا حدوث نوع الهواء والماء والتراب فتجويزهم حدوث هذه الانواع يدل على انهم لم يقولوا بقدم الصور العنصرية بالنوع بل يدل على انهم قالوا بانها قديمة بالجنس فالعبارة التى تطابق بالمشهور ان يقول الشارح ههنا ولكن بالجنس (لكنه) اى لكن تجويزهم بحدوث نوع النار (يشكل) اى يقع به الاشكال (ببقاء صور الاسطقسات) اى العناصر (الاربعة) اى المذكورة الواقعة (فى امزجة) اى فى ضمن امزجة (المواليد القديمة) وهى النباتات والحيوان والمعدن فان العناصر الاربعة التى فى ضمن تلك المواليد الثلاثة ليست بحادثة بمعنى انها قديمة بالجنس يعنى ان حكمهم ببقاء تلك الصور (بالنوع) يشكل ويخالف بتجويزهم حدوث نوع النار (فكان الشارح) يعنى اذا كان الامر كذلك فاظن ان الشارح (مال الى هذا) اى مال الى قول من قال من الفلاسفة بان النار وامثالها من العناصر قديمة بالنوع عند الفلاسفة ولم يمل الى قول من قال منهم بانها حادثة ولذا قال هنا ان صورها الجسمية قديمة بالنوع ولم يقل انها قديمة بالجنس ميلا الى ماهو المشهور (اواراد) يعنى اونقول فى دفع المخالفة ان الشارح اراد بالنوع هنا (النوع الاضافى) (منها) يعنى كل اخص تحت الاعم فالنوع بهذا المعنى شامل للجنس فيكون معنى قوله بالنوع انه بالجنس فيوافق كلامه ههنا لكلامه فيما حكاه فى شرح المقاصد من المذهب المشهور ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان معنى القيام بذاته فى تعريف العين (ومعنى قيامه بذاته) ثم اراد المحشى ان يشير الى الاحتمالين فى مرجع الضمير المجرور فى قوله (اى قيام العين) وهذا التفسير اشارة الى احد الاحتمالين يعنى انه ان كان هذا الضمير راجعا الى المعرف يكون معناه هكذا (او الممكن) وهذا اشارة الى احتمال

المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية اوعنصرية نارية او هوائية غير قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فى ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولايجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه ببقاء صور الاسطقسات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر فى امزجة المواليد الثلاثة اعنى المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها فى امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد

الثانى يعنى انه ان كان الضمير راجعا الى جنس التعريف يكون معناه قيام الممكن وهو المعبر عنه بالموصول اعنى قوله ماله قيام بذاته ثم انه لما كان الظاهر للشارح ان يقول ومعنى القيام بذاته على طريق الاشارة الى قوله قيامه بذاته لان المقام مقام تفسير بملاحظة المضاف اليه ولما عدل عن مقتضى الظاهر احتاج الى بيان نكتة لوجد عدوله فقال (قيده بالاضافة) اى قيد الشارح لفظ القيام فى مقام التفسير بالاضافة حيث قال ومعنى قيامه ولم يقل ومعنى القيام (احترازا) اى لتحصيل الاحتراز (عن قيامه تعالى بذاته) لانه لو قال ومعنى القيام بذاته صدق الحد على البارى تعالى فانه عزوجل يقال فيه انه قائم بذاته لكنه ليس قيامه تعالى بذاته على انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بل معنى قيامه تعالى بذاته بمعنى انه مستغن بذاته عما سواه بخلاف قيام الممكن بذاته فانه بمعنى انه متحيز بنفسه ولو قال الشارح على ماهو الظاهر يوهم عبارته ان البارى تعالى داخل فيه فكانه اشار بهذا التفسير الى ان مرادنا ليس بتفسير القيام بذاته الذى يجوز اطلاقه على قيامه تعالى بذاته بل مرادنا ليس انه تفسير قيام العين او الممكن الذى لايجوز اطلاقه على البارى عزوجل (ثم لايخفى ان هذا التعريف) اى تعريف العين بما ذكر (يصدق على المركب من عين) وهى المادة التى تقوم بذاتها (وعرض) اى على المركب من عرض (قائم به) اى بالعين (كالسرير) فانه مركب من الخشب

منها بعد الافتراق بمركزها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد فى الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافى اعنى المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور ﴿**قوله** قيده بالاضافة الخ ﴾ اى قيد القيام باضافته الى العين اوالممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناءه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لاتحيز للواجب ﴿ **قوله** ثم لايخفى الخ ﴾ يعنى ان التعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرف اعنى قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ما قيل فى دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة فى تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هى من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم ان لو قرر عبارة المحشى بانه يتحقق فى الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولايصدق المعرف لانه يختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لافائدة فى اعتبار الوحدة النوعية فى المقسم كما لايخفى وانما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة

القائمة بالذات التى هى العين ومن الهيئة العارضة للمجموع فيصدق على المجموع انه قائم بذاته متحيز بنفسه
وغير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر (والمشهور انه) يعنى صدقه على المركب مخالف للمشهور لان المشهور
ان المجموع المركب من العين والعرض (ليس بعين) كما انه ليس بعرض ايضا وان ذهب بعضهم انه عين
بناء على ان مثل السرير عبارة عن الاجزاء والمادة والهيئة امر اعتبارى حاصل من تلك الاجزاء وليست
الهيئة بجزء منه لكنه غير مشهور فان المشهور ان مثل السرير قائم بالذات ولكنه ليس بعين فحينئذ
يكون التعريف تعريفا بالاعم غير مانع عن الاغيار ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى معنى تفسير قيام
العرض (هو وجوده فى الموضوع) يعنى ان وجوده فى نفسه وجوده فى موضوعه وفسره المحشى
بقوله (اى ليس) اى ليس وجوده فى نفسه (امرا آخر) كما فى العين (بل) وجوده فى نفسه (عين
وجوده فى الموضوع) وقوله (وقيامه به) عطف تفسير يعنى ان معنى وجوده فى الموضوع قيام العرض
بالموجود وقوله (ليس بشئ) رد لهذا التفسير ﴿٢٠٨﴾ اى ليس هذا التفسير بشئ معتبر وهذا

الرد اشارة الى ماقاله السيد
الشريف ردا لهذا التفسير
ووجه الرد انه لما كان
المفهوم من هذا التفسير
ان اللازم فيه امران
احدهما اتحاد الوجود
والقيام والآخر اتحاد
امكان ثبوته فى نفسه
وامكان ثبوته فى غيره
وكلاهما باطل اما اللازم
الاول فيما قال (اذ يصح ان يقال وجد فقام بالجسم) اى بطلان الاول لصحة قولنا ان السواد (وجوده)
مثلا وجد فى نفسه فقام بالجسم ولا شك فى ان جواز عطف قوله قام على قوله وجد بالفاء المفيدة للمغايرة
يقتضى جواز وجوده قبل القيام ثم قيامه بالعين لانه لو اتحدا لما صح هذا العطف واما بطلان اللازم الثانى
فيما قال (وامكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره) لانه قد يمكن ثبوت الشئ فى نفسه ولا يمكن
ثبوته لغيره كالبياض مثلا يمكن ثبوته فى نفسه ولا يمكن ثبوته للسواد وهذا ايضا امارة لتغاير الامكانين
ولو اتحد الوجودان لاتحد الامكانان (فكيف يتحد الثبوتان) يعنى لما لم يتحد الامكانان فليبعد اتحاد الثبوتين يعنى
اتحاد ثبوته فى نفسه وثبوته فى الموضوع (كذا فى شرح المواقف) ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله
فى بيان اختلافهم فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من الجزئين اولا ففيه
مذاهب فمنها ان اقل اجزائه جزآن واليه اشار فى قول المصنف بانه امر مركب حيث فسره الشارح
بقوله من جزئين فصاعدا ومنها انه لابد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة ولا يشترط فيه تقاطع

مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتبارى غير موجود
فكيف يكون جزأ للموجودة * واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز
بنفسه ان لا يكون عروض التحيز له بواسطة فى العروض والتحيز لذلك
المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام
العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل
بواسطة جزئه (**قوله** ليس امرا آخر بل عين وجوده الخ) اعلم انه
قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده فى نفسه
هو وجوده فى الموضوع وفسره السيد السند فى شرح المواقف بعدم
تمايزهما فى الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض فى نفسه
هو وجوده فى موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا آخر غير

الابعاد ومنها انه لابد من ثمانية اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة مع التقاطع واشترط فيه التقاطع ولما اشتهر
فى تفسير الابعاد عبارتان احديهما انه يراد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات يعنى الكم المتصل
الذى يتركب من الخط والسطح فيكون المراد به الكميات المحضة ويتوقف هذا على وجود الخط والسطح
والعبارة الاخرى انه يراد بالطول البعد المفروض اولا وبالعرض البعد المفروض ثانيا وبالعمق المفروض
ثالثا فسر الشارح الابعاد الثلاثة بقوله (اعنى الطول والعرض والعمق) واشار المحشى بقوله (بمعنى
البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا) الى ان المراد بها هو المعنى الثانى الذى بيناه اعنى ان معنى الطول هو البعد
المفروض اولا ومعنى العرض هو البعد المفروض ثانيا ومعنى العمق هو البعد المفروض ثالثا ومعنى البعد
المفروض اولا هو البعد المأخوذ ﴿٢٠٩﴾ من رأس الانسان الى قدمه اوالحيوان الى ذنبه

اومن مركز الكرة الى
محيطها ومعنى المفروض
ثانيا هو البعد الاخذ
من عين الحيوان الى شماله
ومعنى البعد المفروض ثالثا
فيما بين ظهر الحيوان
وبطنه وحينئذ لاتكون
كميات محضة بل مأخوذة
مع اضافات ولهذا يصح
سلبها عن الامتداد كما يقال
هذا الخط طويل وذاك
ليس بطويل وهذا السطح
عريض وذلك ليس
بعريض * واعلم ان الكم
اما متصل واما منفصل لانه
اما ان يكون لاجزائه ﴿١٤ — سيالكوتى — ل﴾ المفروضة حد مشترك اولا الثانى المنفصل وهو العدد
لاغير والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اى مجتمعة الاجزاء فى الوجود اولا الثانى الزمان والاول المقدار
وهو ان قبل القسمة فى جهة واحدة فقط فخط وان قبلها فى جهتين فسطح وان قبلها فى جهات فجسم تعليمى
فالخط امتداد واحد لا يحتمل التجزية فى جهة والسطح امتداد يحتمل التجزية فى جهة وامكن ان يعارضها
تجزية اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يحتمل التجزية
فى ثلاث جهات وحقيقته كمية ممتدة والجهات متناهية بالسطوح لها باعتبار كل جهة امتداد لازم كما فى الفلك
وغير لازم بل متغير كما فى الشمعة مثلا وبين السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعى وكمية قائمة
سارية فيه وهو الجسم التعليمى ويسمى باعتبار كونه حشوا بين السطوح اوجوانب السطح الواحد المحيط

وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز
فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولذا علل امتناع
الانتقال به ورده السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد فى نفسه
فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان
ثبوت الشئ فى نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون
الثانى فان البياض يمكن ثبوته فى نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان
الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعنى الثبوتين ويمكن الجواب
بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما فى الاشارة
الحسية فتأمل (**قوله** بمعنى البعد المفروض الخ) يعنى ليس المراد بالطول
والعرض والعمق ماهو المتعارف اعنى الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا
قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم
من ثلاثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان
ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط
جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق (**قوله**

تحتا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء المفروضه للخط يتلاقى على نقطة مشتركة وللخط على خط مشترك والجسم على سطح مشترك كذا فى شرح المقاصد * ثم اعلم انك قد عرفت سابقا ان فى تعيين معنى الجسم ثلاثة مذاهب * الاول مذهب اهل السنة وهم عرفوه بانه متحيز قابل للقسمة فيكون المركب من جوهرين فردين جسما عندهم كما افاد المصنف بقوله مركب وفسره الشارح بقوله من جزئين فصاعدا سواء وجدت الابعاد الثلاثة اولم توجد * والثانى مذهب المتقدمين وعرفوه بانه جوهر ذو ابعاد ثلاثة فعندهم لابد له من ثلاثة اجزاء سواء وجد التقاطع اولم توجد *وقد عرفت ان فى معنى الابعاد الثلاثة عبارتين وعرفت ايضا ماهى المرادة من العبارتين ههنا وصورتها هكذا

د　　جزء مفروض ثانى عرض

ب　　ج

جزء مفروض ثالث عمق .　　جزء مفروض اول طول

*والثالث مذهب المعتزلة وهم عرفوه بانه ذو ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة فلابد عندهم من ثمانية اجزاء ليتحقق التقاطع بان يوضع جزآن آخران من جنبه فيحصل العرض وبوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وصورتها هكذا

جزء يحصل به الطول

جزء يحصل به العمق　　جزء يحصل به العمق

جزء يحصل به العرض　　جزء يحصل به العرض

جزء يحصل به العمق　　جزء يحصل به العمق

جزء يحصل به الطول

﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ۲۱۰ المذهب الثالث بانه لابد فيه من الاجزاء الثمانية (ليتحقق تقاطع

ليتحقق تقاطع الابعاد الخ) اى ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذلا يجب

الابعاد) يعنى انما شرط ذلك البعض لزوم الاجزاء الثمانية ليحصل تحقق تقاطع الابعاد لانه لوكانت اجزاء (الابعاد) الجسم انقص منها لم يتحقق التقاطع الذى هو الشرط عندهم ثم اشار المحشى الى منع يرد على المذهب الثالث الذى هو مذهب المعتزلة بقوله (ورد) اى اعترض عليه برد اشتراط الاجزاء الثمانية وبمنع احتياج تحقق التقاطع المطلوب اليها (بان التقاطع يتحق باربعة) اجزاء يعنى لانسلم ان تحقق التقاطع انما يحصل بالاجزاء الثمانية بل يجوز تحققه باربعة اجزاء (بان يتألف اثنان) فيحصل به الطول حال كون ذلك مؤلفا (بجنب احدهما) اى فى جنب احد الاثنين (ثالث) اى جزء ثالث يحصل به العرض (يقوم عليه) احدهما (رابع) اى جزء رابع يحصل به العمق وصورته هكذا

د : حزء رابع

ب ـ ا طول

ج : جزء ثالث

فالباء فى هذه الصورة جزء مشترك يحصل به التقاطع لان كلا من الطول والعرض والعمق حاصل منها فحينئذ

لايقتضى الاجزاء الثمانيه بل يكفى الاجزاء الاربعة فى تحصيل التقاطع ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان نفى كون النزاع الدائر بين المذهب الثلاثة نزاعا لفظيا (راجعا الى الاصطلاح) ولما كان ظاهر كلام الشارح نفيا لكون النزاع الواقع ۲۱۱ بين الثلاثة نزاعا لفظيا مقابلا للنزاع المعنوى ولزم منه المنافاة بين كلامه وبين كلام صاحب المواقف حيث قال فى المواقف انه نزاع لفظى راجع الى اللغة والعرف اراد المحشى ان يدفع المنافاة المذكورة بقوله (وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما دفع فى المواقف) يعنى ان هذا النزاع ليس بنزاع لفظى بمعنى انه يرجع الى الاصطلاح وهذا لاينافى كونه نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى اللغة والعرف فمراد الشارح نفى الاول ومراد صاحب المواقف اثبات الثانى فليس محل النفى فى محل الاثبات بواحد فلا تدافع بينهما ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تعريف الجزء الذى لايتجزى بانه لايقبل الانقسام فعلا ولا وهما (ولا فرضا) اعلم ان الانقسام على ضربين احدهما الانقسام الفرضى وهو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا والثانى الانقسام الوهمى وهو فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا والمعتبر فى الجزء الذى لايتجزى امتناع الانقسامين المذكورين فقوله ولا وهما اشارة الى امتناع الانقسام الوهمى وقوله لا فرضا اشارة الى امتناع الانقسام الفرضى ولما كان الانقسام الفرضى ممكنا فى كل شئ لزم اثبات امتناعه حتى

الابعاد الثلاثة فضلا عن كونه متقاطعة كما فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا فى قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (قوله رد بان التقاطع الخ) يعنى ان اشتراط التقاطع لايوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان فى الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذى قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزآ «اب» فيحصل الطول وقام بجنب «ب» مثلا «ج» فيحصل العرض وقام «د» على «ب» فيحصل العمق فههنا ثلاثة ابعاد احدها من «اب» والثانى من «بج» والثالث من «بد» متقاطعة على نقطة «ب» وهى الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال فى عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولاشك ان قيام الرابع على الثالث لايحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالاوجه فوقه رابع اى فوق احدهما رابع كما فى المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اى الذى يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه فى حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الچلبى فى حاشية المطول ان جملة كثرت اياديه فى قولنا فلان كثرت اياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس فى حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم فى الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزه وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر ملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل (قوله وان كان لفظيا راجعا الخ) المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم الخ ان لفظ الجسم يطلق على كذا او كذا ولاشك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فى اصطلاح موضوعا

يثبت وجود الجزء الذى لايتجزى لكن الانقسام الذى يمكن فرضه قديكون مطابقا للواقع كما فى غير الجزء الذى لايتجزى وقـد لايكون مطابقا له فاشار المحشى بقوله ﴿ ٢١٢ ﴾ (اى مطابقا للواقع) الى ان المراد بقوله ولافرضا هـو نفى الانقسام الذى يطابق للواقع حتى يحصل من هذا النفى جزء لايتجزى وكانه قال ان الجزء الذى لايتجزى هو مايمتنع فيه الانقسام الفرضى الذى يطـابق للواقع وهذا لاينافى امكان الانقسـام الفرضى الغير المطـابق للواقع فى ذلك الجزء وقوله (والا فللعقل فرض كل شئ) اشارة الى باعث التفسير يعنى وان لم يكن مراده بقوله ولا فرضـا نفى الفرضى المطـابق للواقع بل كان المراد به نفى الفرض مطلقا لم يثبت وجود الجزء الذى لايتجزى لانه يصدق عليه انه يمكن انقسامه فرضا لانه جاز للعقل ان يفرض كل شئ ولو محالا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيـان النكتـة لقول المصنف كالجوهر حيث اورده بكاف التشبيه المفيد بجواز وجود انواع اخر لغير المركب ولم يقل وهو الجوهر كما هو الظاهر لانه يفيد انحصار الجزء بالجوهر فاشار الشارح (ممتنع

للمركب من جزئين وفى اصطلاح للمركب من ثلاثة وت اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لامشـاحة فى الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلاثة اومن ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الى الاصلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلامنافاة بين كلاميهما ﴿ **قوله** اى مطابقا للواقع الخ ﴾ اذ معنى الانقسام الفرضى هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار مايقسمه لصغره اولانه لايقدر على احاطة مالا يتناهى والفرض العقلى لايقف لتعلقـه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشـارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا فى عبارة الشارح صريح فى الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمى انه لصغره لا يدركه الحس ولايقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسـام العقلى فهو انه امر غير منقسم فى نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما فى نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعنى ان المراد بعدم انقسـامه فرضـا القسمة الفرضية المطـابقة لما فى نفس الامر لا مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء اذ للعقل فرض كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء فى ان هذه الكلية فى حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئى الحقيقى فى كثرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين فى موضعـه لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى التقدير المعتبر فى تعريف المتصـلة اعنى ملاحظة العقل وتصـوره فانه غـير ممتنع فى شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض فى عبارة الشارح على معنى التجويز العقلى لم يكن حاجـة الى تقييده بالمطـابق فان تجويز انقسـامه

الى هذه النكتة بقوله احترازا (عن ورود المنع) يعنى انه لو قال وهو الجوهر يرد على الحصر بان غير المركب لاينحصر فى الجوهر بل الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة من الاعيان غير مركب ايضا لكنه ليس بجوهر (وان امكن دفعه) اى ﴿ ٢١٣ ﴾ ولو كان دفع ذلك المنع ممكنا (بان المقصود) اى بتحرير المقسم بان مقصود المصنف من الحصر (حصر ما ثبت وجوده) اى من الاعيان فان ما ثبت وجوده ينحصر فى الجسم وفى الجوهر الذى هو جزء لايتجزى واما ما ذكر من المواد فليست بداخلة فى المقسم لان كل واحد مما ذكر من المواد ليس مما ثبت وجوده والحاصل ان الانحصار يكون فى حيز المنع مادامت المواد المذكورة غير متحقق البطلان واما قوله كالجوهر فلا يرد عليه هذا المنع (لا يقال احتمال جزء) يعنى لا مجال للمنع بان يقول ان هذه الارادة من المقسم وتحريره بانه منحصر بما ثبت وجوده باطل لان الجزء الذى لايتجزى وان احتمل وجوده لكنه (لا يدل الدليل) اى دليل حدوث العالم وحدوث اجزائه وان دل على حدوث المركب لكنه لا يدل (على حدوثه) اى على حدوث ذلك الجزء وبقاء هذا الاحتمال (ينافى غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه) واعلم ان حاصل المنع ان الدليل على حدوث العالم وعلى حدوث اجزائه هو كونه منقسما الى جسم وجوهر وكل منهما حادث وان الدليل على حدوثهما هو كونهما فى حيز والذى اثبته المصنف هو الجزء الذى لايتجزى وهو ليس بمتحيز حتى

ممتنع كتجويز اشتراك الجزئى وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعـل المحشى تركه لان الاول اسبق الى الفهم ﴿ **قوله** وان امكن دفعه الخ ﴾ اى وان امكن دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم حصر العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى خارجة عن المقسم ﴿ **قوله** لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل الخ ﴾ يعنى لانسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزأ من اجزاء العالم اعنى المجردات لايدل الدليل على حدوثه وهذا ينافى غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقى احتمال جزء لايدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجئ انما يدل حدوث ماله كون فى الحيز والمجردات لا احياز لها فلا يدل على حدوثها وما قاله الفاضل المحشى من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتى فى قوله وههنا ابحاث الخ فليس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع لصغرى الدليل اعنى العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لانسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجرد اوالجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله لا يقال الخ اعتراض على هذا الجواب بانا لانسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافى غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه برتبة كما يشهد به الفطرة السليمة * قال الفاضل الجلى فى تقرير هذا الاعتراض لا يقـال نعم ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لايتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء فى انه ينافى غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجئ ان كل ماله كون فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك

يثبت ثبوته كونه حادثا فحينئذ لايثبت حدوثه بهذا الدليل والحال ان هذا الجزء داخل فى المقسم وهو يعنى ماثبت وجوده وعدم ثبوت حدوثه مناف لغرض المصنف لان غرضه من هذا الكلام اثبات حدوث جميع اجزاء العالم الذى ثبت وجوده (وايضا) اى ويرد المنع ايضا على حصر ماثبت وجوده فى الجسم والجوهر بان يقال (وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل) يعنى ان هذا الاحتمال مادام باقيا يبطل الانحصار فى النوعين لان هذا الجوهر الذى يتركب من الجوهرين بين المجردين لو وجد لم يدخل فى الجسم ولا فى الجوهر (فلم) اى اذا جاز ورود هذا المنع فلاى شئ وحكمة (لم يلتفت) اى المصنف (اليه) اى الى ادخال هذا الجوهر المحتمل (ولم) اى ولاى سر (حصر المركب فى الجسم) اذ كان اللائق له ان يقول والعين اما جسم مركب من جوهرين ماديين واما مركب من جوهرين مجردين واما غير مركب حتى يتم به الحصر (لانا نقول) اى ٢١٤ دفعا للمنافات بين مراد المصنف من المقسم وبين غرضه (الغرض) اى لان غرض المصنف من اثبات حدوث العالم (بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة) لا ان غرضه بيان حدوثه بجميع اجزائه مطلقا اى سواء كانت معلومة اوغير معلومة (وعدم بيان حدوث) الجزء (المحتمل لاينافى) اى وعدم بيان المصنف حكم الجوهر الذى يتركب من جوهرين مجردين بانه حادث اوغير حادث لاينافى غرضه الذى هو اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه (لم) لانه جزء غير معلوم ولا يلزم من عدم بيان حكمه دخوله فى المقسم وهذا دفع للايراد الاول وقوله (واحتمال المركب فى المجردات) اشارة الى دفع الايراد الثانى اعنى قوله فلم لم يلتفت اليه فاجاب عنه بان سبب عدم التفاته اليه التعرض بالجوهر المركب من الجوهرين المجردين لكونه (مالم يذهب اليه احد) اى سبب عدم التفاته لكونه من الشئ الذى لم يذهب الى اثباته احد ولم يقل احد ممن اثبت المجردات ان نوعا منها مركب من المجردين (بخلاف نفس المجردات) لانه ذهب بعضهم الى ان المجردات البسيطة ثابتة (فان اكثر الناس) اى من المتكلمين (قائل بها) اى حاكم بوجود المجردات البسيطة (فلذا) اى فلكون الجوهر المركب لم يحكم احد بوجوده (لم يلتفت اليه) اى لم يتعرض المصنف له ولم يتكلف بادخاله فى قسم من القسمين ﴿قوله﴾ اى الشارح رحمه الله فى مقام الاستدلال على وجود الجزء بانه لو لم يوجد لوجد فيه (خط بالفعل) اعلم ان

ان وجود الجزء بدون الكون فى الحيز محال فيكون حادثا البتة فلامعنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه ﴿قوله وايضا وجود جوهر مركب الخ﴾ اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجواهر احترازا عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان حصر المصنف المركب فى الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلايكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم ﴿قوله لانا نقول الغرض بيان الخ﴾ هذا جواب على الاعتراض الاول يعنى ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعنى المجردات لاينافى غرض المصنف ﴿قوله واحتمال المركب الخ﴾ جواب عن الاعتراض الثانى وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا

الخط اما بالقوة واما بالفعل والاول لاينافى الكرة الحقيقية والخط بالفعل اما مستقيم واما غير مستقيم يعنى مستدير وكلاهما مناف للكرة ٢١٥ الحقيقية لكن الذى يوجد فرضا فى الكرة الحقيقية الموضوعة على سطح حقيقى هو الخط المستقيم وقول المحشى (اى مستقيم) اشارة الى تفسيره يعنى ان الخط بالفعل الذى يكون وجوده منافيا لوجود الكرة الحقيقية هو الخط المستقيم الموجود بالفعل وقوله (لان اللازم) اشارة الى باعث التفسير يعنى وانما فسرناه لذلك لان اللازم الماساة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقى (هذا) اى الخط المستقيم لا ان اللازم منه هو الخط بالفعل مطلقا سواء كان مستقيما اولا (وان كان) اى ولو كان (مطلق الخط) اى بالفعل مستقيما اولا (ينافى الكرة الحقيقية) اى من غير نظر الى وضعها على السطح الحقيقى لكن لما كان المفروض ههنا هى الكرة الحقيقة والموضوعة على السطح الحقيقى كان المراد من الخط الذى بالفعل مايكون مستقيما ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى عدم تصور الكثرة والقلة فى غير المتناهى (وذلك انما يتصور فى المتناهى) اى القلة والكثرة انما يتصور فى المتناهى ولما ورد على حصرها فى المتناهى وعلى الحكم بانهما لايتصوران فى غير المتناهى

لم يلتفت اليه المصنف واورده بعبارة تفيد حصر المركب فى الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل ﴿قوله اى مستقيم لان اللازم الخ﴾ يعنى ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان مابه المماسة عن الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما اوغير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهى فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية فى الوضع لعدم وجود نهايتها فى الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض قدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير لاينافى الكرة الحقيقية ليس بشئ وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافى الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشى ولا يخفى انه لافائدة حينئذ فى تقييد الخط بالفعل فى قول الشارح والالكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافى الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع ايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء فى قوله على سطح حقيقى مرادا محمولا على غفلة الشارح على ماقاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به مايكون سطحا حقيقيا لاحسيا مطلقا سواء كان مستويا اوغير مستو فحاصل الاستدلال انى لو وضع الكرة الحقيقية فى نفس الامر لابحسب الحس على السطح الحقيقى لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان فى الكرة خط بالفعل اما مستقيما ان وضع على السطح المستوى او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية عندهم على

اشار اليه المحشى بقوله (يرد عليه ان العقل جازم) يعنى انا لانسلم حصر تصورها فى المتناهى كيف وان العقل جازم اى حاكم بالجزم (بان جميع مراتب الاعداد) اى كل واحد من الاحاد غير متناهية مع انها (اكثر مما بعد العشرة) يعنى يصدق على واحد من الاحاد انه اكثر من الاحاد التى ينقص (منها) العشرة يعنى اذا اخرجت العشرة منها يكون الجميع اكثر مما يخرج منها العشرة يعنى ان جميع مراتب الاعداد اذا بدئ من الواحد يكون اكثر مما استخرج منها ﴿ ٢١٦ ﴾ عشرة وبدئ من احد عشر (وكذا تعلقات علمه تعالى) اى كما يتصور القلة والكثرة فى الاعداد الغير المتناهية يتصور ايضا بين متعلقات علم الله تعالى وبين متعلقات قدرته تعالى فان تعلقات علمه تعالى (اكثر من تعلقات قدرته) لان علمه تعالى يتعلق بالممكنات والممتنعات والواجبات بخلاف قدرته تعالى فانه يتعلق بالممكنات فقط فحينئذ يتصور كثرة متعلقات علمه وقلة متعلقات قدرته مع ان كل واحد منهما غير متناهيين ويرد عليه ان معنى عدم تناهى الاعداد وعلم الله تعالى وقدرته ليس بالمعنى الذى يراد منه بل بمعنى انها لاتقف فى عدد فحينئذ لايرد عليه شئ منهما ﴿ قوله ﴾ اى قول لشارح رحمه الله فى نقل ادلة المتكلمين فى اثبات الجزء (الوجه الثانى) ثم اراد المحشى ان يبين حاصل هذا (الغير) الوجه فقال (حاصل هذا الوجه) اى حاصل الدليل الذى اراد به المتكلمون اثبات الجزء الذى لايتجزى وهو ان الاجسام قابلة للانقسامات التى تنتهى الى قسم لايمكن تقسيمه والدليل على هذا (ان كل ممكن مقدور لله تعالى) يعنى ان تقسيم الجسم الى الافتراقات من الممكنات وكل ما هو ممكن مقدور لله تعالى فينتج ان انقسام الجسم

ما زعموا فتدبر واحفظ ﴿قوله يرد عليه ان العقل حازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر الخ ﴾ يعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التى يعد اى ينقص العشرة من تلك المراتب وهى ما بعد العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل فى توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اى كل واحدة منها اكثر من مرتبة يعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات التى يعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المآت التى يعد العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفى بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التى بعد العشرة اعنى احد عشر الى ما لايتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات * واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة فى الامور الموجودة لايتصور بدون التناهى ومراتب الاعداد امور وهمية والموجود من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة فى الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهى لاتقف الى حد كما لاتقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه ﴿قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ ﴾ يعنى ان كل واحد من الافتراقات

الى افتراقات لاتنقسم مرة اخرى مقدور لله تعالى وكل ما هو مقدور لله تعالى يجوز ان يوجده الله تعالى واليه اشار بقوله (فله) اى فيجوز للواجب عز وجل (ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية) اى ولو كانت الافتراقات غير متناهية (فحينئذ) اى فحين اذ جاز ايجاد الله تعالى لتلك الافتراقات يصح ان يقال (كل مفترق واحد) اى الذى يحصل ويحدث ذلك المفترق بايجاد الله تعالى له ذلك الافتراق (جزء لايتجزأ) اى جزء لايمكن افتراقه مرة اخرى يعنى انه يحصل الى حد لايقبل افتراقا مرة اخرى ولايمكن (اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه) اى على افتراقه (فيدخل) اى اذا لزم قدرته تعالى عليه يلزم ان يدخل ذلك الافتراق الفرضى ﴿ ٢١٧ ﴾ الممكن (تحت الافتراقات الموجودة) فينتج انه لو امكن افتراقه لزم وجوده (فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا) اى لو افترق ذلك المفترق الواحد يلزم ان لايكون ما فرضناه انه مفترق واحدا مفترقا واحدا فالمنصوب الاول مفعول ثان لقوله ما فرضناه والثانى خبر لقوله فلم يكن اى هذا خلف لانا قد فرضناه مفترقا واحدا (وان لم يمكن افتراقه) وهذا معطوف على قوله لو امكن يعنى لو امكن يلزم الخلف المذكور وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى (ثبت المدعى) وهو وجود مفترق لايمكن افتراقه مرة اخرى وهو الجزء الذى لايتجزى (وعلى هذا التقرير) يعنى التقرير الذى ضم اليه قوله كل ممكن مقدور لله تعالى وكل مقدور له تعالى يجوز له ان يوجد (لايرد عليه اعتراض الشارح) وهو قوله الافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء توجيه ورود الاعتراض على تقرير الشارح هو انه لما قال وان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى الخ فهم منه ان المراد بالافتراق هو الافتراق بالقوة والفلاسفة قائلون به فلا يثبت منه المطلوب وهو وقوع الجزء بالفعل وتوجيه عدم وروده على تقرير المحشى هو انه لم يكتف بقوله وان امكن الخ بل ضم اليه قوله واذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الاعتراض الذى اورده المنكرون للجزء على اقوى ادلتهم

الغير المتناهية التى يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لايتجزى اذ لو امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعنى وجود جزء غير منقسم ﴿ قوله وعلى هذا التقدير لايرد اعتراض الشارح ﴾ وهو ما يجئ بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدور الله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء * قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون فى الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهى الى حد لايمكن فيه فرض شئ غير شئ فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزأ لايتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى

بقوله اماالاول فلانه انمايدل (على ثبوت النقطة) اى ان دليلكم هذا لايدل على المطلوب فان مطلوبكم ثبوت
الجزء وهذا الدليل الاول انمايدل على ثبوت النقطة لا على ثبوت الجزء ثم انه لماورد على قوله انمايدل على
ثبوت النقطة اشار المحشى الى حكايته والى حكاية الجواب عنه فقال (ان قلت النقطة نهاية الخط) يعنى ان هذا
الدليل كمايدل على ثبوت الجزء لايدل ايضا على ثبوت النقطة لان النقطة نهاية الخط فيلزم منه انه كلما وجد
النقطة وجدفيه الخط فيكون وجود الخط لازما للنقطة فيصدق انه مالم يوجدفيها الخط لم يوجد فيها
القطة ولاخط (بالفعل فى الكرة) يعنى وهذه القضية اللازمة لماذكر مخالفة لماتقرر انه لاخط بالفعل
فى الكرة لماعرفت واذالم يوجد فيها الخط (فلانقطة فيه) ﴿ ٢١٨ ﴾ اى فلايوجد النقطة ايضا اى
فى الكرة الموضوعة على
السطح الحقيقى لكون الخط
لازما للنقطة فان عدم
اللازم يوجب عدم الملزوم
(قلت) اى مجيبا عنه
(تلك القضية)اى القضية
القائلة بان النقطة نهاية
الخط (مهملة) كما هو
الظاهر (لا كلية)وقدعلم
ان المهملة فى قوة الجزئية
فمعنى قولهم ان النقطة نهاية
الخط ان بعضها نهاية الخط
فتجوز ان لايكون بعض
القطة نهاية له فحينئذ
لايكون الخط لازما للنقطة
(فان نهاية سطحى الجسم
المخروطى)يعنى ان الجسم
الذى يكون شكله شكلا مخروطيا (يسمى نقطة بلاخط)ولوكان لازما لها لماوجدت النقطة ههنا بلاخط (فالمراد)
واعلم ان الشكل المخروطى هوشكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والآخر يبتدى منه ويضيق عليه الى ان
ينتهى بنقطة هى رأسها فان كان السطحان مستديرين يسمى شكلا صنوبريا ومستديرا والافضلعا والمراد
ههنا ماكان مستديرا اى ان نهاية سطحى الجسم المخروطى المستدير يسمى نقطة بلاخط فيه لان احد السطحين
المحيطين يبتدى من القاعدة وينتهى الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا امتداديه فوجدفيه نقطة بلاخط ولو
كان الخط لازما للنقطة لم يوجدفيه نقطة لكنها لووجدت فلم يلزم الخط للنقطة (وكذا المركز) اى كما وجدت النقطة
بلاخط فان فى الشكل المخروجى كذلك مركز الكرة والدائرة يوجدفيها النقطة بلاخط كلها امور موجودة

ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم
المتناهى المقدار على الامور الغير المتناهية فى الخارج لابرهان التطبيق لان
الفلاسفة اشترطوا فى جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود
الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم
الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة فى الجسم
بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة
الى الفعل مجتمعة اومتعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزأ
لايتجزى ويتم الدليل عليهم الزاما (**قوله** ان قلت النقطة الخ) حاصله
انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلايوجد بدونه
اذ الاعراض الاولية للشئ لايوجد بدونه ولاخط بالفعل فى الكرة على
مامر فلا نقطة فيكون مابه التماس جزأ لايتجزى (**قوله** تلك القضية مهملة
الخ) يعنى ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة فى قوة الجزئية
لا كلية فان نهاية احد سطحى المخروط المستدير اعنى السطح المبتدى
من القاعدة المنتهى الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا امتداديه نقطة
بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلاخط فيجوز ان يكون نهاية
سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وماقيل من انه لانقطة فى الكرة كالاخط

عندهم وان كان الحق ان امثال ذلك امور موجودة غير محققة لكنها بمنزلة المحققة فى ترتب الاحكام الصحيحة
عليها فى نفس الامر ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ثمرة الخلاف فى اثبات الجزء وفى انكاره
(ونفى حشر الاجساد) يعنى يترتب على قول من انكر الجزء من الفلاسفة نفى حشر الاجساد فانهم قالوا ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة ويؤدى قولهم هذا وانكارهم الجزء الذى لايتجزى الى انكارهم حشر
الاجساد لانه ان ثبت تركب الاجساد من الهيولى الصورة لايمكن الحشر لان الحشر امابجمع الاجزاء بعد
تفريقها واما بايجادها بعد اعدامها وكلاهما محال عندهم والخلاص منها انماهو باثبات الجزء فان الجزء بمعنى
جمع الاجزاء بعد التفريق ممكن عند من اثبت الجزء وغير ممكن عند من لايثبته فحينئذ يكون الحشر عند من لايثبته
ايجادا بعد الاعدم فلايكون هذا حشرا فعلى من اثبت الحشر بالاجساد من اهل الملة فلابدله ان يقول انه يجمع
الاجزاء بعد التفريق ومن قال ذلك ﴿ ٢١٩ ﴾ فلا بدله ان يقول ان الاجساد مركبة من الاجزاء
ومن قال انها مركبة
من الهيولى والصورة فلابد
له من انكار الحشر
ومن ان يقول انه ايجاد بعد
الاعدام (لانه فى الآخرة) يعنى
وانما يؤدى ذلك الاثبات
اى اثبات الهيولى
والصورة الى نفى الحشر
لان الحشر الذى اثبته اهل
الايمان يكون فى الآخرة
وكل ماهو فى الآخرة فهو
اما بجمع الاجزاء او بايجادها
بعد الاعدام وفى كل منهما
يتخلل الهلاك ومايتركب
من الهيولى والصورة لايتخلل فيهما الهلاك فلابد لمن اقر بالحشر من اهل الاسلام واثبت الهيولى والصورة ان يقول
ان الحشر انمايكون بالايجاد بعد الاعدام (فينافيه) يعنى اذا كان الحشر فى الآخرة ينافيه (استمرار الاولى) اى الاستمرار
اللازم للهيولى والصورة وانما قال لانه فى الآخرة اشارة الى ان علة المنافاة بين الحشر وبين تركب الاجساد من الهيولى
والصورة كون الحشر فى الآخرة لانه كونه فى الآخرة انماهو بعدم الاستمرار وكونه مركبا منهما مستلزم للاستمرار
فيكون المنافات بين اللازمين مستلزما للمنافاة بين الملزومين ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ماهو مقيد
من اثبات الجوهر الفرد وماهو ثمرة الخلاف بين من اثبت الجوهر الفرد من اهل الاسلام وبين من انكره واثبت
الهيولى من الفلاسفة فقال (المبنى عليها) اى فى اثبات الجزء نجاة عن كثير من اصول الهندسة التى ينبغى عليها
(دوام حركة السموات) ولما كان هذا الكلام اعنى كون قولهم بدوام حركة السموات مبنيا على اصول الهندسة
كلاما مخالفا لماذكروه فى الكتب الحكمية اراد المحشى ان يبينه نكتة لماقاله الشارح فقال (ادلة دوامها) يعنى

فالمراد انه لانقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها
بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين
هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والآخر
مبتدأ منه ويضيق عليه الى ان ينتهى بنقطة هى رأسها فان كانا مستديرين
يسمى صنوبريا ومستديرا والافضلعا (**قوله** لانه فى الآخرة الخ)
يعنى ان اثبات الهيولى والصورة يؤدى الى نفى حشر الاجساد لان
الحشر سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة اوباعادتها بعد العدم انمايكون
فى دار الآخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل
فى بيانه ان هلاك البدن لايكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى
والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجمعها
بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لايعاد
لان هذا البيان انمايتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد
(**قوله** ادلة دوامها الخ) يعنى ان الظاهر المتبادر ان قوله المبنى عليها

ان هذا الكلام مخالف لكلامهم لان ادلة دوام حركة السموات (المذكورة) اى التى ذكروها وبنوا عليها (فى الكتب الحكمية المتداولة) اى المشهورة بينهم (غير مبنية على اصل هندسى) بل هى مبنية على كون حركتها مستقيمة ثم اشار الى نكتة ايراد الشارح بقوله (فلعل الشارح اطلع) اى وقف (على دليل مبنى عليه) اى على الدليل الذى يثبتون به دوام حركتها ويكون هذا الدليل مبينا على اصل هندسى ولا يخفى ان هذا اذا كان قوله وكثير عطفا على الكثير الاول وكان قوله المبنى صفة للكثير كما هو ظاهر العبارة واما اذا كان قوله وكثير معطوفا الى قوله الى قدم العالم وكان قوله المبنى بالرفع صفة لقوله اثبات الهيولى فلا يكون كلامه مخالفا لما ذكروه لان هذا الكلام يفيد ان دوام الحركة مبنى على قدم العالم وقدم العالم مبنى على الكم المتصل الذى هو اصل هندسى واذا ثبت الجوهر الفرد بطل الكم المتصل لكونه منافيا له

﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى بيان الاختلاف فى ان صفات الله تعالى هل هى خارجة عن تعريف العرض او داخلة فيه وعلى تقدير خروجها هل هى خارجة بالموصول الذى عبارة عن الممكن او بقوله ويحدث فى الاجسام (قيل هو من تمام التعريف) يعنى انه قال بعضهم ان قوله ويحدث فى الاجسام من تمام تعريف العرض فلا يكون التعريف مانعا ولا جامعا الا به وانما قال ذلك لان صفات الله تعالى يخرج من تعريف العرض الا به فان يصدق عليها انها ممكنة لا يقوم بذاته بل بغيره وقوله ويحدث فى (الواجب) الاجسام يخرجها لان صفات الله لا يحدث فى الاجسام بل هى قديمة قائمة بالذات القديم ومعنى كون صفات الله ممكنة انها محتاجة الى ذاته تعالى (وقيل لا) يعنى وقال بعضهم ان قوله ويحدث فى الاجسام ليس داخلا فى قيود تعريف العرض لانه تام بدونه (اما لخروجها) اى وتمامية التعريف بدونها اما لكون صفات الله تعالى غير داخلة فى تعريف العرض لانها تخرج (بكلمة ما) اى التى هى بمنزلة الجنس (اذ هى) اى لان كلمة ما (عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث) ينتج ان ما يكون عرضا فهو محدث وصفات الله تعالى ليست بمحدثة فما يكون عرضا ليس بصفة الله تعالى وهذا على قول من قال ان صفات الله تعالى ليست بممكنة بل هى واجبة كذاته تعالى ولكن ذات الله تعالى واجبة بالذات وصفاته تعالى واجبة للغير لان فى صفاته تعالى مذهبين احدهما انها ممكنة

صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التى يبتنى عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة فى الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبنى صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعنى مثل اثبات الهيولى والصورة التى يؤدى الى القدم ويبتنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبنى على ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبنى على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا فى نفسها على ما بين فى محله ﴿ قوله وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما الخ ﴾ يعنى ان كلمة ما فى تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث فى الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد

قديمة والاخر انها واجبة (واما لانها اعراض) يعنى ان تماميته بدونه اما لعدم احتياج اخراج صفات الله تعالى لان صفات الله تعالى يجوز لها ان يقال انها اعراض لانه يصدق عليها انها ما يقوم بالغير والقيام بالغير اما بمعنى ما ليس بمتحيز بنفسه واما بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت وكلاهما يجوز صدقه على صفات الله اما الثانى فظاهر واما الاول فلان ما ليس بمتحيز بنفسه اعم من ان لا يكون بمتحيز اصلا كصفات الله ومن ان يكون متحيزا لكن لا بنفسه بل بالتبعية بتحيز آخر كاعراض الاجسام

(فلا يصح اخراجها) يعنى اذا كانت صفات الله تعالى داخلة لا يصح اخراجها لانها من افراد الاعراض اما بمعنى انها ليس بمتحيز اصلا واما بمعنى انها اختصاص الناعت بالمنعوت ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ما هو الاظهر من تعميم عروض كل من الالوان وغيره لكل من المركب والجوهر الفرد ومن تخصيص بعضها للمركب فقال (والاظهر ان ماعدا الاكوان) وهو الالوان والطعوم والروايح لا يعرض الا للاجسام دون الجواهر واما الاكوان فيشمل عروضها للاجسام والجواهر ولما كان هذا الكلام مخالفا لما ذكر فى شرح التجريد اراد المحشى ان يبين ما هو الفرق بين المذكور ههنا وبين الذى فى شرح التجريد فقال (ذكر فى شرح التجريد) والذاكر فيه هو الشارح الاصفهانى (ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمسة) اى من الالوان والطعوم والروايح والاصوات (لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد) يعنى يجوز عروض كل منها لجوهر واحد ولجوهرين فصاعدا (عند المتكلمين) فيفيد هذا ان عروض ماعدا الاكوان ايضا لا يختص بالجسم (ولعل ما فى الكتاب) يعنى يجوز ان يكون ما قاله الشارح ههنا اى قوله والاظهر الخ بيان ما هو (رأى الشارح)

الواجب الذاته ولا يخفى انه تستر محض ﴿ قوله واما لانها عرض الخ ﴾ يعنى قيل ان قوله ويحدث الخ ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة فى تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند فى شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها فى العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع فى الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تندرج فيه * قال الفاضل الچلى فى توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة فى ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية ﴿ قوله ذكر فى شرح التجريد ﴾ قال بعض الافاضل المذكور فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها فى جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح ههنا من ان

اى اختيار منه رأيا مخالفا لما عليه المتكلمون من التعميم (اومذهب بعض منهم) اى اويكون نقلا لماهو مذهب بعض من المتكلمين وقال المحشى السيالكونى ان مراد جمهور المتكلمين منه ان متعلق الحس يمكن ان يكون جسما اوجوهرا ومراد الشارح انه وان امكن فى ذاته لكن يجوز ان يجرى عادة الله على عدم خلق عروضها فى المركب انتهى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الاستدلال على حدوث بعض الاعراض بالضروريات يعنى بالمشاهدات فقال (اما الاعراض فبعضها) وحاصله ان حدوث بعض الاعراض ثابت بالمشاهدة وحدوث بعضها ثابت بالاستدلال وكان الدليل الذى نقل فيما سيجىء عن الاشعرى مفيدا فى اثبات حدوث كل الاعراض ومغنيا عنه وقد تركه الشارح اراد المحشى ان يذكر وجه تركه فقال (ولك ان تستدل) وهذا هو الدليل الذى تركه يعنى وجاز لك ان تستدل على حدوث كل نوع من انواع الاعراض سواء كانت وجودية يحدث وجودها ﴿ ٢٢٢ ﴾ بعد العدم كعروض الحركة بعد السكون اوكانت عدمية مقدم بعد الوجود كالسكون بعد الحركة (بما سيجىء) اى بدليل يجىء فى كلام الشارح نقل عن الاشعرى (من عدم بقاء مطلق العرض) بيان لما اى الدليل الذى سيجىء هو ماحكاه الشارح فى صدد الاستدلال على ان الله تعالى ليس بعرض بانه يمتنع بقاء العرض والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى وهو محال الخ ثم قال والحق ان البقاء استمرار الوجود انتهى وهذا الدليل وان كان دليلا آخر على حدوث كل (بحسب الاعراض (لكنه) اى لكن هذا الدليل (مسلك خاص للاشعرى) ولذا تركه الشارح ههنا واختار الاستدلال على حدوث بعضها بالمشاهدة وعلى حدوث بعضها بالدليل ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ان مايكون صادرا بالقصد والاختيار (يكون حادثا بالضرورة) واراد المحشى ان يبين دليل الملازمة بين الصادر بالقصد وبين كونه حادثا فقال (اذا القصد) يعنى انما يلزم ان يكون الصادر به حادثا لان القصد (الى ايجاد الموجود) يعنى الى ايجاد ماهو موجود قبل القصد (ممتنع بداهة) لان القصد انما يتوجه الى ماليس بحاصل بالضرورة اتفاقا بين المتكلمين والفلاسفة فاذا كان توجه القصد الى ماليس بموجود ضروريا يكون توجهه الى ايجاد الموجود ممتنعا (واعترض عليه) اى على قوله اذا القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة بان يقال

ماعدا الاكوان من الاعراض لايوجد فى غير الاجسام بمعنى انه لم يجز عادته تعالى بخلقه فى غيرها وان كان ممكنا فلامنافاة بينهما لان كلام شرح التجريد فى الامكان وكلام الشارح فى الوقوع ﴿ **قوله** ولك ان تستدل الخ ﴾ يعنى لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لايبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعرى غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه فى بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ﴿ **قوله** اذا القصد الى ايجاد الموجود محال الخ ﴾ يعنى ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلابد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا ﴿ **قوله** واعترض الخ ﴾ حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود

لانسلم امتناعه مطلقا (بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد) يعنى لم لايجوز ان يكون تقدم القصد الكامل وهو قصد من لايتخلف عنه المقصود على الايجاد (كتقدم الايجاد) اى مثل جواز تقدم الايجاد (على الوجود) وقوله (فى انه بحسب الذات لا الزمان) بيان لوجه التشبيه بين القصد الكامل وبين الايجاد يعنى انه كما كان تقدم الايجاد على الموجود بحسب الذات غير مناف لمقارنته للوجود بحسب الزمان كذلك يجوز ان يكون القصد ههنا قصدا كاملا متقدما بحسب الذات ومقارنا بحسب الزمان كما كان حركة اليد متقدما على حركة المفتاح بحسب الذات لكونها علة مع انها مقارنة لها بحسب الزمان (فيجوز) اى واذا كان كذلك يجوز (مقارنته) اى مقارنة القصد الكامل (للوجود زمانا) اى من حيث الزمان فحينئذ لا امتناع فيه (والمحال) اى المحال الذى يقتضيه الحدوث (هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود) اى بوجود القصد (قبله) اى قبل وجود الموجود ﴿ ٢٢٣ ﴾ لا القصد الذى يوجد معه زمانا * اعلم ان القصد نوعان احدهما القصد الكامل وهو قصد الواجب تعالى وتقدس وهو القصد الذى يستلزم المقصود لانه اذا اراد شيئا يوجد البتة والثانى القصد الناقص وهو قصد ماسواه من المخلوقات فانه متقدم على الايجاد والوجود بحسب الزمان لاحتياج حصول المقصود الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات فيستحيل مقارنته بالموجود بخلاف القصد الكامل فانه لما كان كافيا فى ايجاد الموجود جاز ان يكون الوجود والايجاد مقارناله فلا استحالة فيه فلم لايجوز ان يكون المراد بالقصد ههنا القصد الكامل فلا يمتنع حصوله معا فلايجب تقدمه زمانا ولايخفى ان هذا مندفع بما فى المواقف من انه يعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود لابد وان يكون مقارنا للعدم فيلزم منه ان يكون اثر المختار حادثا قطعا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان كبرى القياس الذى اراد به اثبات حدوث الاعراض (والمستند الى الموجب القديم قديم) تقريره ان القدم ينافيه العدم لان القديم اما واجب لذاته واما واجب لغيره فالاول من القديم ينافيه العدم بالضرورة وكذا الثانى ينافيه العدم ايضا لانا لما فرضنا بانه واجب لغيره لزم استناده الى الواجب لذاته بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار وما لزم استناده الى الموجب القديم قديم فينتج ان الواجب لغيره قديم ثم انه لما اطلق القديم على المعنيين احدهما مالم يكن مسبوقا بالعدم والثانى مالم يطرأ عليه العدم اراد المحشى ان يفسره بالمعنى الذى

بحسب الزمان فيكون مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لامنافاة بين التقدم الذاتى والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لايلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد عليه كما لايلزم شىء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعنى مايكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعنى قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج فى حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا فى حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلايلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا ﴿ **قوله**

اواده الشارح فقال (اى مستمر) يعنى ان المراد ﴿٢٢٤﴾ بالقديم هنا هو المعنى الثانى يعنى بمعنى مالم يطرأ عليه العدم لانه انسب للمقصود الذى هو اثبات منافاة العدم للقدم بخلاف المعنى الاول فان كونه غير مسبوق بالعدم لايناسب ههنا (ان قلت يجوز) هذا وارد على قوله والمستند الى الموجب القديم قديم يعنى انه لانسلم كون المستند الى الموجب يلزم ان يكون قديما لانه يجوز (ان يستند) اى الواجب لغيره (بشروط متعاقبة لاالى نهاية) يعنى انه يجوز ان يكون سكون زيد مثلا مستندا الى الموجب القديم بشرط حركات جزئية متعاقبة حادثة فلايكون الموجب القديم علة تامة له فلايلزم تخلف المعلول عن علته التامة (فلا يلزم قدمه) اى قدم ذلك المستند فانه لما لم يكن الموجب القديم علة تامة له بل كان علة ناقصة لكونه موجبا له بشرط حادث بحيث اذا وجد ذلك الحادث يكون الموجب علة تامة له لما يلزم من قدم الموجب له قدم المستند اليه

اى مستمر) الوجود لايطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافى العدم فالحاصل ان مايطرأ عليه العدم لايكون قديما لانه لوكان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه اومستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لايطرأ عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة (**قوله** ان قلت يجوز ان يستند الخ) يعنى ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لوكان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلاواسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لايجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر غير متناهية فى جانب الماضى ومتناهية فى جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه فى الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعنى الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتفى شرط وجوده الذى ينتهى اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لايكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلايلزم قدمه بمعنى لايلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية فى جانب الماضى بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد فى الزمان الماضى فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه فى جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعنى الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية ولايكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه اعنى الحركة الجزئية التى ينتهى اليها جميع الحركات التى هى شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلى حرر هذا الاعتراض بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزمانى مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم غير مسبوق بالعدم ولايخفى ان منع القديم بهذا المعنى لايفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى مفروض

(قلت) جوابا عن هذا الاعتراض بابطال السند (يبطله برهان التطبيق كما سيجئ) يعنى ان البرهان الذى اشتهر بينهم ببرهان التطبيق يبطل هذا السند وهو على ماسيجئ وجود الامور الحادثة الغير المتناهية متعاقبة كانت او مجتمعة ولما بطل وجود تلك الامور ﴿٢٢٥﴾ بطل وجود شروط غير متناهية ايضا فلابد من ان يستند تلك الشروط الى موجب ايضا (نعم يرد ان يقال) يعنى وان اندفع هذا الاعتراض بابطال سنده بهذا البرهان لكن يرد عليه بايراد سنده آخر وهو انه (يجوز ان يشترط القديم المستند الى القديم بامر عدمى كعدم حادث مثلا) يعنى يجوز ان يستند القديم الى القديم بشرط امر عدمى كاشتراط عدم حادث بحيث كلما عدم ذلك الحادث وما دام باقيا فى عدمه يستند القديم الى القديم (وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه) وهو عدم ذلك الحادث (لا لزوال علته القديمة) اى لا ان زوال المستند وعدم استمراره لزوال علته القديمة بل يجوز لعدم شرطه الذى اشترط وهو عدم الحادث ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقسيم الكون فى الحيز ﴿١٥ — سيالكوتى — ل﴾ (فان كان مسبوقا) يعنى ان كان الكون فى الحيز مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز حيث قسمه الى المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز والى المسبوق بكون آخر فى حيز آخر وهذا التعبير يقتضى ان يكون الكون فى الحيز مستلزما للمسبوقية بكون آخر فحينئذ يبقى آن الحدوث خارجا عن الاقسام فيرد

والكلام فى انه ينافى العدم ولذا فسره المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزمانى وقد اعترفتم به (**قوله** قلت يبطله برهان الخ) يعنى انما لايتناهى الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجئ ان شاء الله تعالى فلابد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ماهو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ماهو مستند الى الموجب القديم مستمر (**قوله** نعم يرد ان يقال الخ) يعنى يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمى ثابت فى الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرطه اعنى ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لايزال بسبب تحقق جميع مايتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمى لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائطه العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثانى فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لانسلم ان الامر العدمى يحتاج الى علته فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق فى حال العدم نعم لوكان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشى على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات

على التقسيم بانه غير جامع لاقسامه بخلاف التعبير الذى اشار اليه المحشى بقوله (لو قيل ان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث) اى لم يرد سؤال بخروجه لانه اذا قيل كذلك يدخل الآن الذى يحدث فيه الحادث فى قسم السكون لانه يكون حاصل التقسيم انه اجتمع المسبوقية بالكون مع الكون فى حيز آخر يكون حركة وان لم يجتمع اصلا اولم يكن مسبوقا بالكون اصلا كما كان فى آن الحدوث اوكان مسبوقا به ولم يكن فى حيز آخر يكون سكونا فيدخل آن الحدوث فى قسم السكون ﴿ ٢٢٦ ﴾ فلم يرد عليه سؤال بخروجه ﴿قوله﴾

فى نقل تعريف المتكلمين للحركة (الحركة كونان اى كونان فى آنين مكانين كما كان السكون عبارة عن كونين فى آنين فى مكان واحد وحاصل هذين التعريفين ان الحركة والسكون كليهما عبارة عن مجموع الكونين لكن الفرق بينهما ان مجموعهما فى الحركة فى المكانين وفى السكون فى مكان واحد (يرد عليه) اى تعريف الحركة اولا وبالذات وعلى تعريف السكون بالالتزام (ان ماحدث) اى الكون الذى حدث (فى مكان وانتقل) من المكان الذى حدث (الى آخر) اى الى مكان آخر (فى الآن الثالث لزم ان يكون كونه) اى كون الكون الذى حدث من الكون (جلهما) الثانى فى الآن الثانى فى جزء من الحركة والسكون معا) لان ذلك الكون الثانى من حيث كونه فى المكان الاول سكون لكونه كونين فى مكان واحد ومن حيث انتقاله الى المكان الثانى حركة لكونه كونين فى مكانين (فلا يمتازان) اى فحينئذ لا يوجد بينهما الامتياز (بالذات) بل يوجد الامتياز بينهما بالحيثية المذكورة فان الامتياز بالذات انما يكون بوجود الحركة فى الخارج بحيث لا يجوز ان يطلق عليه سكون وبالعكس واذا كان الجزء الواحد جزء منهما يطلق

الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية ﴿قوله لو قيل الخ﴾ يعنى لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الآتى بقوله فان قيل الخ لانه حينئذ يكون داخلا فى السكون لان معنى قوله والا اى وان لم يكن مسبوقا يكون آخر فى حيز آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما انه فى آن الحدوث اولا يكون فى حيز آخر بل فى ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث فى السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخرجه الشارح عنهما ﴿قوله يرد عليه ان ماحدث الخ﴾ يعنى يرد على ظاهر هذين التعريفين على ماذهب اليه البعض من الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ماحدث فى مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه فى الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث فى الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات فى آن سكونه اعنى الآن الثانى شارعا فى الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشى بقوله ويرد عليه الخ لان مقصود المحشى بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف ظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ماذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير

عليه حركة وسكون معا (والحق ان الحركة) اى الحق فى تعريف الحركة والسكون ان يقول ان الحركة عند المتكلمين (كون اول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان اول) فيكون الحركة والسكون عبارتين عن كون واحد كما فى تحقيق الشارح لا عن مجموعهما كما هو المنفهم من عباراتهم فان كان ذلك الكون كونا اولا فى المكان الثانى مسبوقا بالكون الاول فى ذلك المكان الاول فهو السكون فيكون المادة التى ورد بها الاعتراض داخلة فى السكون لانه يصدق ﴿ ٢٢٧ ﴾ عليه انه كون ثان فى المكان الاول (وهذا) اى التوجيه الذى هو كون الحركة والسكون عبارتين عن كون واحد لا عن مجموع الكونين (ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات) وهذا ما ذهب اليه الاشعرى من ان الاعراض ليست بباقية لانه كلما تجدد الآنات تجدد الاكوان فى مكان واحد ولا توجد فى آن واحد فيجوز فى حقه الكون الاول والكون الثانى لامتيازهما بالذات فيوجد الحركة والسكون فى الخارج (واما على القول) اى واما ظهور هذا التوجيه على قول من حكم (ببقائها) اى ببقاء الاعراض (ففيه ايضا اشكال) يعنى كما ورد الاعتراض السابق على التوجيه السابق وهو كونهما عبارة عن مجموع الكونين وكذلك يرد على كون الحركة عبارة عن الكون الاول والسكون عبارة عن الكون الاول والسكون عبارة عن الكون الثانى لانه على تقدير بقاء الاكوان يكون الكون الموجود فى المكان الواحد كونا واحدا فلا يتخيل فيه الاولية والثانوية حتى يمتاز ويتحقق فى الوجود كون اول يقال له لحركة وكون ثان يقال له السكون ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى اثبات حدوث السكون بعد اثباته

حلهما على ذلك واندفع ايضا ماقيل ان اشتراك الشيئين فى جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتى الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب فى الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجى بان يكون تحقق كل منهما فى الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشئ فى الآن الثانى متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد ﴿قوله والحق ان الحركه كون اول الخ﴾ هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر الخ ﴿قوله وهذا ظاهر﴾ اى كون هذين التعريفين ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثانى واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى حينئذ لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بحسب تتالى الآنات ولانه يلزم انه اذا حدث فى مكان واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه فى الآن الثانى حركة لعدم كونه فى مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه فى الآن الثالث حركة لكونه كونا اول فى المكان الثانى ولا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال يكفى فى وجود الكل وجود اجزائه ولو على

حدوث الحركة (فهو جائز الزوال يعنى) ان كل السون حادث لانه جائز الزوال وكل مايجوز زواله حادث (ان قلت جوازه) هذا منع يرد على قوله وكل مايجوز زواله حادث يعنى لانسلم الكبرى لان جواز زواله (لا يستلزم وقوعه) اى وقوع كونه زائلا وهو المدعى وقوله (فيجوز ان يوجد) فى معرض السند يعنى لم لايجوز ان يوجد (سكون مستمر) غير زائل بالفعل مع كونه جائز الزوال (قلت جوازه) يستلزم سبق العدم وهذا جواب باثبات المقدمة الممنوعة يعنى ان مايجوز زواله ۲۲۸ حادث لان جواز الزوال (يستلزم سبق العدم) وسبق العدم ينافى القدم ومايوجد فيه شئ ينافى القدم حادث واليه اشار بقوله (لان العدم ينافى القدم مطلقا) اى سواء كان العدم بالقوة اوبالفعل (وبه) اى وبكونه جائز الزوال خاصة (يتم المقصود) وهو ثبوت حدوث السكون ولايحتاج الى اثبات وقوعه بالفعل ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله تعالى فى تحقيق البحث الاول الوارد على قول المصنف فلاعيان اما جسم واما جوهر حيث قال فى البحث عليه انه (لا دليل على انحصار الاعيان) فى الجسم والجوهر فلا يثبت به حدوث جميع العالم ولما استدل بعضهم على انحصارها بابطال ثبوت المجردات اراد المحشى ان يبين كون ذلك الاستدلال مزيفا فقال (والاستدلال بان (للامكان) المجرد يشاركه البارى عزوجل) يعنى ان المادة التى ينتقض بها الحصر غير جائز الوجود لانه لو وجدت المجردات كالعقول والنفوس لشاركها البارى عزوجل (فى التجرد) اى فى كونهما مجردة لانه يصدق على البارى تعالى بانه مجرد (فيمتاز) اى فحينئذ يحتاج الى ان يمتاز البارى تعالى (عنه) اى عن المجرد الممكن (بقيد آخر) اى باتيان قيد يختص به تعالى ويميزه عن سائر المجردات (فيلزم التركيب) اى فيلزم حينئذ ان يكون مفهوم

سبيل التعاقب ﴿ **قوله** ان قلت جوازه الخ ﴾ يعنى ان ماثبت قبل ان القدم ينافى طريان العدم وجواز الزوال لايستلزم وقوع الزوال لجواز ان لايخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال فى نفسه فلا يلزم حدوثه ﴿ **قوله** قلت جوازه الخ ﴾ يعنى ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا اى بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة اوبلاواسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب اوامكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اى باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولايخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ماثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته على ماذهب اليه بعض المتأخرين لتم لكنه لم يثبت ﴿ **قوله** والاستدلال عليه بان المجرد الخ ﴾ تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارى فى التجرد لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالى فانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب فى ذاته تعالى المستلزم

الواجب الوجود مركبا من جنس يشمل المجردات ومن فصل اوخاصة يعينه تعالى ويخصصه والتركيب اللازم له باطل واذا بطل التركيب بطل الامتياز واذا بطل الامتياز بطل وجود المجردات (ليس بشئ) اى هذا الاستدلال ليس شئ معتبر فى ابطال المجردات (اذ الاشتراك بالعوارض) اى لان الاشتراك الواجب تعالى للممكن بعروض التجرد لهما (سيما السلبية) اى خصوصا اشتراكهما فى العوارض السلبية كعدم التحيز الذى يشترك بين الواجب المجرد وبين الممكن المجرد (لايستلزم التركيب) اى لايستلزم التركيب الذى يتركب من العوارض الوجودية (على انه) اى مع انه (يجوز ان يمتاز) البارى تعالى عن سائر المجردات (بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين) لان التعين فى الواجب تعالى امر عدمى عندهم خلافا للحكماء لان التعين عندهم امر وجودى (فلا يلزم التركيب) اى كما لا يلزم فى الاول واورد عليه انه على ذلك التقدير وان لم يلزم التركيب لكنه يلزم حينئذ احتياج ۲۲۹ الواجب تعالى الى ذلك التعين العدمى وذلك لان كل هوية من تلك الماهية تحتاج الى تعين يميزها عن الغير سواء كان ذلك التعين امرا عدميا اووجوديا تعالى الواجب عن الاحتياج علوا كبيرا فتدبر ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الجواب بتحرير المدعى من جانب المصنف على من اورد البحث الاول (لان ادلة وجود المجردات غير تامة) يعنى ان انحصار الاعيان فى الجسم والجوهر ثابت لان المراد بالمدعى حدوث ماثبت وجوده من الممكنات فلا ينتقض بالمجردات لان ثبوتها غير محقق لان ادلة وجودها غير تامة ولما استدرك بان عدم تمامية ادلة وجودها فهل يستلزم عدم تمامية ادلة نفيها اشار اليه بقوله (كما ان ادلة نفيها كذلك) يعنى كما كانت ادلة المثبتين لها غير تامة كذلك كانت ادلة النافين لها غير تامة ثم نقل المحشى بعض ادلة النفى فقال (منها) اى من ادلة النفى (ما) اى الدليل الذى اورده المتكلمون على نفيها (سبق آنفا) مع مافيه من الاعتراض وهو قوله والاستدلال الخ (ومنها مايقال) اى ومن بعض تلك الادلة دليل يقال (مالادليل عليه) اى لاوجود للمجردات لانه لادليل على وجوده ومالا دليل على وجوده (يجب نفيه والا لجاز ان يكون) يعنى وان لم يصدق هذه القضية القائلة بان مالادليل عليه يجب نفيه لصدق نقيضها وهو ان مالادليل على وجوده لايجب نفيه بل يجوز وجوده فحينئذ جاز ان يكون (بحضرتنا جبال شاهقة) اى عالية (لانراها) لانها مما لادليل على وجودها (وانه) اى والحال ان القول

للامكان وهو محال * وتقرير الجواب انا لانسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة فى العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا فى السلبية لاتستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة فى امر ذاتى فلا نسلم ان مابه الامتياز ايضا ذاتى حتى يلزم التركيب لم لايجوز ان يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته على ماذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمى كما بين فى محله ﴿ **قوله** ومنها مايقال مالا دليل الخ ﴾ تقريره ان المجردات لادليل على وجودها وكل مالادليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة * وتقرير الجواب انا لانسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم

بوجود جبال شاهقة بحضرتنا (سفسطة) اى من خرف غلط من غلطات الفلاسفة السوفسطائية المنكرين لحقائق الاشياء (ويجاب) اى عن هذا الدليل من طرف المثبتين (بان الدليل) اى على وجود الشئ اوعلى انتفائه (ملزوم للمدلول) لان العلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم (وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم) كما هى قاعدة اللزوم فحينئذ لانسلم انه يجب نفى مالادليل على وجوده لجواز وجود المدلول بدون العلم بدليله اذلايلزم من انتفاء الدليل انتفاء مدلوله (على ان) اى مع ان (عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع) يعنى لانسلم الحكم بانه لادليل عليه من عدم العلم وعدم الاطلاع بدليله لم لايجوزان يوجد دليل على وجوده فى نفس الامر ولانطلع عليه (وعدمه) اى عدم الدليل (عندك) اى ايها المستدل على نفيه (لايفيد) اى ذلك العدم اذلايلزم من كونه معدوما عندك كونه معدوما فى نفس ﴿ ٢٣٠ ﴾ الامر وكلامنا فيما يوجد فى نفس الامر وفيما ينعدم فيه و (عدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة) يعنى ان قياس هذا على عدم حضور الجبال غير صحيح لانه قياس مع الفارق فان عدم حضور ذلك الجبال ليس بلازم من عدم الدليل بل عدمه معلوم بحكم العقل ببداهة عدمه لان العقل يحكم بان تلك الجبال لو كانت موجودة لنراها بحكم العادة الجارية عليه (لابانه) اى لا ان عدمه ثابت بسبب انه (لادليل عليه) كما هو فى زعم المستدل ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله ﴿فى﴾ فى الجواب على من اورد البحث الثانى بقوله ان هذا غير مخل بالعرض لان حدوث الاعيان يستدعى (حدوث الاعراض) يعنى انه لما ثبت حدوث الاعيان تثبت حدوث الاعراض ولما كان الظاهر انه يراد من قوله يستدعى حدوث الاعراض حدوث جميع الاعراض بناء على كون الاضافة للاستغراق مع ان ثبوت حدوث الاعيان متوقف على ثبوت الاعراض وتوقف ثبوت حدوث الاعراض على ثبوت حدوث الاعيان ايضا لزم الدور اراد المحشى ان يفسره فقال (اى حدوث سائر الاعراض) اى يجب ان يحمل الاضافة على العهد لا على الاستغراق لانه لو حمل على الاستغراق ورد عليه لزوم الفساد السابق فالمراد من قوله يستدعى حدوث الاعراض انه يستدعى حدوث بعض الاعراض وهذه هى الاعراض التى بقيت مما ثبت بحدوثها حدوث

لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشئ متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم ﴿قوله على ان عدم الدليل الخ﴾ حاصله ان اريد بقوله لادليل على وجود المجردات انه لادليل فى نفس الامر منعناه لان عدم العلم لايستلزم عدمه فى نفس الامر وان اريد انه لادليل عندنا فسلم لكنه لايفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا فى نفس الامر فلايكون المجردات ممالادليل عليه فيجب نفيه ﴿قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ﴾ جواب سؤال مقدر كانه قيل لولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب عنه بانه معلوم بالبداهة لابانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا ﴿قوله حدوث سائر الاعراض﴾ يعنى ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض وهو مالايكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولابالدليل اذلوكان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله

الاعيان (فحدوث البعض) وهو حدوث الاعراض التى شاهدها كالحركة والسكون (دليل وحدوث الآخر) وهو حدوث الاعراض التى لم نشاهد حدوثها (مدلول) فلايلزم دلالة الشئ على نفسه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الجواب عن البحث الثالث الذى اورده فى اثبات قدم الحركة المطلقة بانه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى (فلايتصور قدم المطلق) ولما وردت معارضة من جانب الفلاسفة على قوله فلايتصور قدم المطلق اشار ﴿ ٢٣١ ﴾ اليه المحشى فقال (يرد عليه ان المطلق كما يوجد) يعنى ان قدم المطلق متصور لان وجود المطلق لاينحصر فى ضمن الجزئى لانه كما يوجد (فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ) اى ذلك المطلق (من تلك الحيثية حكمه) اى يأخذ من كونه بحيث يكون فى ضمن كل جزئى له بداية حكم ذلك الجزئى وهو كونه ذو بداية حيث يحكم على ذلك المطلق بالحدوث (كذلك يوجد) ايضا (فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها) اى من حيث المجموع (فيأخذ) اى فيجوز ان يأخذ ذلك المطلق (ايضا) اى كما يأخذ من حيث وجوده فى ضمن كل جزئى (حكمها) اى فى حكم مجموع الجزئيات وهو القدم فيتصو حينئذ قدم المطلق حاصله ان للجزئيات حيثيتين احدهما من حيث كل واحد والآخر من حيث المجموع فالاول حادث بالاتفاق والثانى حادث ايضا عند المتكلمين وقديم عند الفلاسفة ولما ورد عليه انه على هذا التقدير يلزم ان يتصف المطلق بالصفتين المتقابلين يعنى بالقدم وبلاقدم اوبالبداية وبالابداية اوبالانتهاء او بلاانتهاء اجاب عنه بقوله (ولااستحالة فى اتصاف المطلق بالمتقابلات) يعنى ان لزوم اتصاف المطلق بالمتقابلين غير محال ههنا لانه لم يتصف بهما بحيثية واحدة حتى يستحيل بل اتصف بها (بحسب الحيثيات) فانه اتصف بالقدم من حيث

فى الجميع ﴿قوله فحدوث الخ﴾ اى اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر ممالايعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلامصادرة وعندى انه لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة اوالدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة اوالدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة اوالدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمة بالحادث ﴿قوله يرد عليه ان المطلق الخ﴾ حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية فى جانب الماضى فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لاوجود للمطلق فى الخارج الا فى ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية فى جانب الماضى فلا لان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اى من حيثية تحققه فى ضمه حكم ذلك الجزئى اعنى البداية كذلك يوجد فى ضمن جميع تلك الجزئيات التى لابداية لها فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعنى عدم البداية وحينئذ لايلزم حدوثه لبقائه فى الازمنة الماضية فى ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لايخفى ﴿قوله ولااستحالة فى اتصاف الخ﴾ جواب سؤال مقدر

مجموعها وبلاقدم من حيث كل جزء وهذا كما ان الانسان المطلق يتصف بالضحك من حيث وجوده فى فرد يضحك وباللاضاحك من حيث وجوده فى ضمن فرد يضحك وكذا الابوة والبنوة امران متقابلان مع انه يجوز اجتماعهما فى شخص واحد من جهتين (وايضا) اى كما يرد عليه هذا الايراد عليه كذلك انه (لوصح ماذكره) اى من قوله لايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من جزئياته (لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهى) لانه يصدق عليها ان كل نعمة من نعمه متناه لكونها ذا بداية ونهاية مع ان مطلقها غير متناهية عند اهل السنة ايها المتكلمون ولولم يتصور قدم المطلق مع حدوث جزئياته لزم ان يكون نعم الجنة متناهية مع انها غير متناهية بحيث المجموع (والاصوب) اى ﴿٢٣٢﴾ الجواب الاصوب (ان يجاب بتناهى الجزئيات) اى الحكم بان الجزئيات متناهية وعدم تناهيها مستحال كما هو مذهب المتكلمين (بناء على برهان التطبيق) بان يقال ان كلا من الجزئيات متناهية وكذلك جميعها لانها لولم تكن متناهية لزم منه اجتماع الامور الموجودة الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق فاذا بطل عدم تناهى مجموع الجزئيات يبطل قدم المطلق ايضا واما نعيم الجنة فليس كذلك فانها لايجرى فيها برهان التطبيق فانها ليست مثل حركات الافلاك الموجودة فى الازمنة الماضية الداخلة تحت الضبط الذى لم يضبطها وجود فاتصاف نعيم الجنة بعدم التناهى انما هو بمعنى (قوله) انها لم تصل الى حد لم يكن بعده نعيم كمقدورات الله تعالى ومعلوماته فتدبر فانه لايفيد فى جواب هذا النقض اللهم الا ان يقال ان كون نعيم الجنة قديما ليس بمعنى انه قديم بالذات بل هو قديم وغير متناه بايجاد الله تعالى وارادته لقدمه وكلامنا فى القديم بالذات والله اعلم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير تعريف الحيز عند المتكلمين حيث عرفوه بانه الفراغ المتوهم الذى (يشغله الجسم) ولما كان هذا التعريف ناقصا لكون قوله والجواهر غير مذكور فيه اراد المحشى ان يبين وجه التخصيص بذكر الجسم دون الجواهر فقال

كانه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين اعنى البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولاناطقا (**قوله** وايضا لوصح الخ) نقض اجمالى وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهى ضرورة ان كل جزئى يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لاتقولون به وبما حررنا ظهر ان ماقيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل فى كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لاينتهى الى حد لايوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناه ليس بشئ لان هذا الفرق لايفيد فى دفع النقض المذكور كما لايخفى (**قوله** والاصوب ان يجاب الخ) اى يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار فى الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مترتبة او غير مترتبة كما سيجئ ان شاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا

(خصه) اى خص الشارح الجسم (بالذكر) يعنى امتاز الجسم بالذكر من الجواهر (لان الكلام) اى كلام المعترض (فى الاجسام) وكان المقصود دفع كلامه لابيان تعريف الحيز (والا) اى وان لم يكن التخصيص لهذا بل كان مقصوده بيان تعريف الحيز (فهو مايشغله الجسم او الجوهر) يعنى فيكون كلامه ناقصا لان تمام تعريفه مايشغله الجسم او الجوهر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى اثبات لزوم كون المحدث واجبا (اذ لوكان جائز الوجود) اى كافى الممكنات (لكان) اى المحدث للعالم (من جملة العالم) ولما ورد منع على الملازمة نقله الشارح فقال (ان قلت الصفة) يعنى لانسلم انه لوكان الصانع جائز الوجود لكان من جملة العالم لم لايجوز ان يكون صفة الواجب (وكذا مجموع الذات والصفة) جائز الوجود مع انها ليس من جملة العالم وقوله (مما يجوز) ﴿٢٣٣﴾ بيان للمشبه يعنى ان الصفة وما شابهها من الممكن الذى يجوز (وجوده وليسا) اى والحال ان الصفة والمجموع من الذات والصفة ليس (من جملة العالم) ولوكانت قضيه كلما جاز وجوده لكان من جملة العالم صادقا لزم ان يكون من الممكنات التى هى صفة الواجب ومجموع الذات والصفة داخلا فى العالم لكن المذكورات ليست بداخلة فلم يصدق تلك القضية اللزومية اما كون الصفة جائز الوجود فلكونها محتاجة الى الذات واما كون المجموع كذلك فلكون المجموع مركبا من الذات والصفة يكون محتاجا الى اجزائها وكل محتاج ممكن فالصفة وكذا المجموع ممكن (قلت هذا) اى هذا المنع بسند كون الصفة والمجموع غير داخلين فى العالم (لايضرنا) اى لايضر لمن اثبت وجوب وجود الواجب تعالى (لما فيه) اى لما ينفعنا فى قول المانع (من تسليم المدعى) وهو ثبوت الواجب الوجود فان هذا المانع اقر بوجوده وبكونه خارجا من العالم (وكلامنا) يعنى هذا المنع غير وارد علينا لان كلامنا (فى الجائز المبائن) لافى الجائز مطلقا لان الجائز نوعان احدهما الجائز الذى يبائن ويغاير لذات الله وصفاته والثانى مالايغاير فالاول هو العالم لان جميعها يغاير لذات الله تعالى وصفاته والثانى صفات الله الذاتية فانها وان لم يكن عين الذات لكنها ليست غيره كما سيجئ ومرادنا

(**قوله** خصه بالذكر) يعنى خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لابيان ماهية الحيز والا فماهية الحيز مايشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه مايشغله الجسم فقط (**قوله** ان قلت الصفة وكذا الخ) منع للملازمة وحاصله انا لانسلم انه لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لوكان مغايرا للواجب لكن لم لايجوز ان يكون ذلك الجائز الذى يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهرة واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلايكون المجموع ايضا غيرها ولانه لامغايرة بين الكل والجزء (**قوله** قلت هذا لايضرنا الخ) يعنى ثبوت الجائز الذى لايكون مغايرا للواجب لايضرنا لان فيه تسليم المدعى اعنى اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهى سلسلة المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (**قوله** وكلامنا فى الجائز المباين الخ) اى المقصود بالنفى فى قولنا اذ لوكان جائز الوجود

من قولنا لوكان جائز الوجود انه لوكان ممكنا مباينا لذات الواجب تعالى كما فى سائر
المكنات لكان من جملة
الممكنات الحادثة وهذا
من المجيب جواب بتحرير
للمدعى بعد رفع مادة
النقض وقال بعضهم
ان قوله وكلامنا جواب
آخر فتدبر (لكن يرد عليه)
يعنى ان بتحرير المدعى
يندفع الايراد السابق
لكن يرد عليه اعتراض
آخر وهو (ان يقال) انه
لو سلم انه لوكان المراد
من الجائز مايكون جائزا
مغايرا لم يكن الصفة واما
اشبهها من جملة العالم لكن
(يجوز ان لايكون المحدث)
اى الذى يصلح ان يكون
محدثا مع كونه جائز
الوجود (من جملة العالم
الذى ثبت وجوده
وحدوثه) بل يجوز
ان يكون جائز الوجود
بحدوث ذاتى ولا يكون
حادثا لقدمه بالقديم
الزمانى فاذا جاز وجود
قديم بالزمان مع كونه حادثا
بالذات (فيصلح) اى ذلك
القديم الزمانى والحادث
بالذات (محدثا لذلك العالم)
اى الذى ثبت وجوده
وحدوثه ذاتا وزمانا (ويصلح مبدأ له) لان علة عدم صلاحية حدوثه زمانا وهذا الذى فرض وجوده (الجواب)

الجائز المباين والمغاير للواجب ولاشك فى صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لايضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشىء لعدم استقلاله فى الجواب واجاب بعض الافاضل بانا لانسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى ﴿اقول﴾ هذا الجواب لايدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ماسيجىء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد انا لانسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لايجوز ان يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلابد من الالتجاء الى ماذكره المحشى على ان هذا فى الحقيقة قول بامكان الصفات كما لايخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ماقيل فى دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لوكان جائز الوجود انه لوكان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بانا لانسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لايجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفى كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك ﴿قوله لكن يرد عليه الخ﴾ يعنى ان اريد بالعالم فى قوله لكان من جملة العالم ماثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لايكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء فى قوله فلم يصلح محدثا للعالم اى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشىء لنفسه واشار المحشى الى المنع الاول بقوله يجوز ان لايكون مما ثبت حدوثه والى الثانى بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبنى على نفى المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفى المجردات كما مر وكذا

ليس بحادث زمانا كسائر الممكنات الحادثات فيصلح مبدأ (وحمل المحدث) جواب لمقدر يعنى لو قيل انه لايجوز ان يراد بالمحدث المحدث بالزمان لان مراد المصنف بقوله المحدث هو الله تعالى هو
المحدث بالذات لا المحدث
بالزمان اجاب عنه بان
حمل كلام المصنف (على
المحدث بالذات مالا يساعده)
اى حمل لايساعده (كلام
الشراح) ومنهم الشارح
حيث قال قبيل هذا لما ثبت
ان العالم محدث ومعلوم
ان المحدث لابد له من محدث
ضرورة امتناع ترجح
احد طرفى الممكن من غير
مرجح ثبت ان له محدثا
وهذا صريح فى ان المراد
بالمحدث الذى احتاج اليه
العالم هو الصانع المحدث
سواء كان بالذات او بالغير
ومع تصريح الشارح بهذا
لايساعد حمله على المحدث
بالذات وتخصيصه به لانه
لما استدل بقوله ضرورة
امتناع الخ تبادر منه
ان ضرورة امتناع ترجح
احد طرفيه يقتضى احتياج
الحادث الى المحدث مطلقا
لانه يحتاج الى المحدث
بالذات بالضرورة لان
الاحتياج الضرورى مشترك بين الاحتياج الى المحدث بالذات وبين المحدث بالغير ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى اتمام الدليل يعنى انه لوكان المحدث جائز الزوال لكان من جملة العالم (فلم يصلح علما) يعنى لم يصلح

الجواب بان هذا المنع لايضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشى ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لايلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لايصلح لذلك وماذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام فى سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لايكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد ﴿قوله وحمل المحدث الخ﴾ يعنى ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثانى وحمل المحدث فى قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى مايكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لوكان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشىء منه لاحتياجه الى العلة مما لايساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجح الخ صريح فى ان المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لانه الضرورى واما انه لابد من استنادها الى محدث مستغنى عن الغير فلا لانه مبنى على بطلان التسلسل ولانه لوكان المراد ماذكر لكفى ان يقال لوكان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الخ هذا تقرير كلام المحشى على ماسمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجود المستغنى عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلى يعنى حمل المحدث فى قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات ليصير محصول

ذلك المحدث على تقدير كونه من جلة العالم ان يكون علما فحينئذ لاوجه فى تسميته عالما ثم اراد المحشى ان
يفسر قوله علما فقال (اى علامة) وقوله (ودليلا) تفسير العلامة اى معنى كون الممكنات الحادثات علامة
كونها دليلا يدل (على وجود مبدأله) اى لمايسمى عالما (والشئ لايدل يعنى لوكان ذلك المبدأ المحدث الصانع
داخلا فى العالم لم يصح ان يسمى له عالما لانه لوصح ان يسمى له عالما لكان الشئ
دليلا على نفسه (والشئ
لا) يجوزان (يدل على نفسه
فلايكون مبدأ) اى فحينئذ
لايكون مافرض انه مبدأ
للعالم مبدأله (و) لايكون
لذلك المبدأ (مدلولا) مع انه
فرض ان العالم يدل على
المبدأ وان المبدأ مدلول له
وقوله (اذلايكون حينئذ)
دليل لعدم كونه مبدأ
ومدلولا على تقدير كونه
من العالم يعنى انه لما فرض
كونه مبدأ ومدلولا لزم
ان لايكون ذلك المبدأ
والمدلول (من العالم) لانه
حين كون مبدأ ومدلولا
يقتضى ان لايكون دليلا
وحين كونه من العالم
يقتضى ان يكون دليلا
(فيلزم التناقض) وهو
كونه مدلولا من جهة واحدة وهو التناقض اوكونه مبدأ وغير مبدأ فان كونه محدثا مستلزم (و)
لكونه مبدأ بخلاف كونه داخلا فى العالم فانه يقتضى ان لايكون مبدأ وهذا هو التناقض ﴿قوله﴾
اى قول الشارح رحمه الله فى بيان قريبة دليل الحدوث من دليل الامكان فى اثبات الصانع الواجب

الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود
محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى فلم يصلح
محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب
يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا اوقديما
مما لايساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث
صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه
كان معدوما فوجد فلايتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا
بالحدوث الذاتى على ماصرح به الشارح فى بحث التكوين بقوله ان هذا
معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه
المذكور ليس بصحيح لانه ممالايساعده كلام الشارح (**قوله** والشئ لايدل
على نفسه الخ) يعنى لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولوكان
من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء
منه دليلا على وجود المبدأ له لكنه لايصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشئ
لايكون دليلا على نفسه فلايكون مبدأ ومدلولا للعالم اذلايكون حينئذ اى حين
عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له
على ماتقتضيه الملازمة التى فى قولنا لوكان جائز الوجود لكان من جملة
العالم فيلزم حين كونه مبدأ وان لايكون مبدأ وان يكون من العالم وان لايكون
منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذلايكون حينئذ من العالم انه
لايكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل واذا
لم يكن من العالم لايكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم
الذى هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لايكون مبدأ وان يكون
من العالم وان لايكون منه وانه تناقض فلايكون مبدأ ومدلولا للعالم

فقال (وقريب من هذا مايقال) اى قريب من دليل الحدوث مايقال فى دليل الامكان ولماكان مراد الشارح
ايراد كل من الدليلين فصله المحشى واشار بقوله (الاول طريقة الحدوث) اليه يعنى
ان الدليل الذى يقرب به دليل
الامكان يقال له دليل
اثبات الصانع بطريق
الحدوث (والثانى) اى
الدليل الذى اراده بقوله
مايقال (طريقة الامكان)
اى دليل اثبات الصانع
بطريق الامكان (ووجه
القرب ظاهر) اى وجه
كونه كل واحد من الطريقين
قريبا من الآخر ظاهر
لاحاجة الى البيان وهو
ان العالم كما كان حادثا اى
مسبوقا بالعدم كذلك كان
ممكنا اى محتاجا الى المحدث
وكل من الوصفين مقتض
للاحتياج الى الغير
﴿قوله﴾ اى قول الشارح
رحمه الله فى بيان توهم
يتوهمه البعض فى دليل
الامكان الذى هو الطريقة
الثانية بانه كمالا يحتاج دليل
الحدوث الى ابطال
التسلسل لايحتاج هذا ايضا
بل يصح (من غير افتقار الى
ابطال التسلسل) ولما كان
الظاهر من كلام الشارح
ان مراده منه ان دليل الامكان مفتقر الى كون التسلسل باطلا ثم بعد ثبوت بطلانه يثبت وجود الواجب كان بين
هذا الكلام وبين كلامه الذى سيجئ من قوله بل هو اشارة تعارض فاراد المحشى ان يفسر كلامه على

وعندى ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع فى بعض النسخ بدل
كلة اذ فى قوله اذ لايكون اوالفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم
ان لايكون مبدأ له او ان لايكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض
لفرض كونه ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لامعنى للترديد لتحقق
لزوم كلا الامرين ولافائدة فى ايراد كلمة او وحينئذ فى اللازم الثانى وتركه
فى الاول (**قوله** الاول طريقة الحدوث الخ) حاصل الاول ان مبدأ
العالم لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذى هو محدث فلايصلح مبدأ له
والا لكان الشئ علة لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثانى ان مبدأ الممكنات
لوكان جائزا لكان من جملة الممكنات فلا يصلح مبدأ لها (**قوله** ووجه
القرب ظاهر) اذلافرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثانى
اقوى على مابين فى موضعه (**قوله** ابطال التسلسل الخ) يعنى معنى
ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا
كان معنى الابطال ماذكر اعنى اقامة دليل ينتج الخ فالتمسك فى اثبات
الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه
فيكون افتقارا الى ابطاله اذلامعنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق
فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الخ انه قد يتوهم
ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان
التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار
فى اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل
فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ماقيل
ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى
احد ادلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال
التسلسل لا الاحتياج فى اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله
والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج
بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله (**قوله**

وجه يندفع به التعارض فقال (ابطال التسلسل) اى مراده من لفظ ابطال التسلسل ليس بمعنى جعل التسلسل باطلا بل مراده منه (اقامة دليل على وجه ينتج بطلانه) يعنى بمعنى اقامة الدليل الذى ينتج ذلك الدليل بطلان التسلسل لان الدليل المذكور الذى اقيم على اثبات الواجب هو احد الادلة التى اقيمت على بطلان التسلسل (فالتمسك) يعنى اذا كان مراد الشارح من قوله ابطال التسلسل هذا المعنى فتمسك المثبتين للواجب (باحد ادلة بطلانه) اى بطلان التسلسل (افتقار) اى عين احتياج (الى ابطاله) اى الى ابطال التسلسل بمعنى اقامة دليل من ادلة بطلانه (فلا يرد) يعنى اذا فسر قوله بهذا التفسير لايرد عليه ما يقال (ان الافتقار غير الاستلزام) يعنى لايرد عليه ان دعوى الشارح هى افتقار اثبات الواجب لابطال التسلسل لا ان دعواه استلزام اثبات الواجب لابطال التسلسل حتى يرد عليه ان الافتقار غير الاستلزام فانه قد عرفت ان المراد من الافتقار الى الابطال هو الافتقار الى اقامة دليل ودعوى الشارح انه مفتقر الى الدليل لا انها انه مستلزم له (وفى قوله) اى وفى قول الشارح (ابطال التسلسل) اى حيث قال ابطال التسلسل ولم يقل من غير افتقار الى بطلانه (اشارة الى ماقلناه) وهو التفسير الذى فسر به المحشى ﴿الموفق﴾ من قوله اى باقامة الدليل ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الرد لكلام المتوهم و (وليس كذلك) اى وليس الامر كما توهمه بل دليل اثبات الواجب مفتقر الى اقامة الدليل الذى اقيم على بطلان التسلسل

وفى قوله ابطال التسلسل الخ ﴾ يعنى فى اختيار الشارح لفظ الابطال فى قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انه واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه * لايقال انما يلزم الفساد المذكور وكان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة فى انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء فى ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب لاينافى كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به * لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لايكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لايستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا فى ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره فى بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور فى غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله

ثم ان المحشى اراد ان يثبت توهم المتوهم فقال (لايخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم) يعنى ان دعوى الشارح بان دليل الواجب يفتقر الى دليل بطلان التسلسل لايخفى بعده لان الدليل الذى يثبت به الواجب يتم (بمجرد خروج العلة عن السلسلة) ولا يتوقف على انقطاع السلسلة بان يقال الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب لابد ان يكون مستقلا مستغنيا عن العلة بخلاف الممكن فانه يحتاج الى العلة وتلك العلة لابد وان يكون خارجة عن سلسلة الممكنات بالضرورة فان الواجبة غير معلولة بشئ وذلك الخارج هو الواجب (واما الانقطاع) اى واما لزوم الانقطاع المسلسلة اعنى الانقطاع الذى لايتم دليل بطلان التسلسل الا به (فبضم) يعنى ان الانقطاع اللازم انما يتم بضم (مقدمات اخرى) ودليل اثبات الواجب لايفتقر الى تلك المقدمات التى يثبت بها انقطاع السلسلة ولا افتقار لدليل الواجب الى تلك المقدمة (وهى) اى المقدمات التى يتم بها الانقطاع اللازم لدليل ابطال التسلسل (ان يقال ذلك الخارج) اى عن سلسلة الممكنات (لابد وان يكون) اى لابد من ان يكون ذلك الخارج (علة للبعض) اى لبعض الممكنات (وذلك البعض) اى الذى يكون معلولا للواجب الخارج (طرف السلسلة) يعنى لابد وان يكون طرفا للسلسلة (والا) اى وان لم يكن ذلك البعض طرفا ونهاية لها (يلزم كون الواجب معلولا) لانه لو لم يكن ذلك البعض طرفا للسلسلة يلزم ان يكون فى اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب اوعلة لذلك البعض فان كان الاول فيلزم كون الواجب معلولا (ودخول مافرض خارجا) وكلاهما باطل لما عرفت وان كان الثانى فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو باطل ايضا فتعين ان يكون ذلك لبعض نهاية وطرفا لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده (فظهر) اى مماذكرنا من ان دليل ثبوت الواجب يتم بصحة مقدمة بخلاف دليل بطلان التسلسل لكونه محتاج

الموفق لنيل المرام ﴿ **قوله** يتم بمجرد خروج العلة الخ ﴾ يعنى اذا ثبت ان الممكنات لايجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن ﴿ **قوله** واما انقطاعها الخ ﴾ اى واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات آخر الى الدليل المذكور وهى ان يقال ان ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان فى اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب اوعلة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا عن السلسلة وعلى الثانى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان فى تقرير المحشى نقصانا كما لايخفى ﴿ **قوله** فظهر الخ ﴾ اى فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون الامر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل

الى مقدمات (ان امر الافتقار بالعكس) اى اذ دليل بطلان التسلسل يفتقر الى دليل ثبوت الواجب لاما
ادعاه الشارح من ان دليل الواجب يفتقر الى دليل بطلان التسلسل لان دليل ثبوت الواجب بمنزلة الجزء
من دليل ابطال التسلسل ودليل ابطال التسلسل بمنزلة الكل والجزء لايفتقر الى الكل بل الكل مفتقر اليه
(واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل) اى بدليل ابطال التسلسل (على بطلان الدور ايضا بان يقال
مجموع المتوقفين) يعنى اذا كان علة الممكن ممكنا آخر والممكن الآخر علة له يلزم المحال لانه كما يحتاج كل
من الممكنين الى علة يحتاج المجموع منهما الى علة ايضا لان مجموع المتوقفين (ممكن) كما كان كل من جزئيه
ممكنا وكل ممكن محتاج الى العلة (فعلته)اى علة المجموع (اما نفسه اوجزؤه وهما باطلان) لانه يلزم ان يكون
الشئ علة لنفسه (اوخارج) عنهما (وهو) اى وذلك الخارج (علة للبعض) اى لاحد الجزئين ولايلزم له
كون اجب معلولا ودخول مافرض خارجا (فينقطع التوقف) يعنى لما بطل الشقان الاولان تعين ان يكون
خارجا وينقطع به توقف الواجب الخارج على ﴿٢٤٠﴾ واحد منها (عنده) اى عند ذلك الخارج
(فلادور) لكونه منقطعا
لانه لوكان الدور ممكنا
لماوقع الانقطاع لكنه وقع
الانقطاع فلايلزم فالدور
باطل ومحال وانما لم يذكره
الشارح لكونه ملزوما
للاستدلال السابق على
بطلان التسلسل ولما بطل
اللازم بطل الملزوم
فلاحاجة الى ابطاله ايضا
﴿ قوله ﴾ اى قول
الشارح رحمه الله فى بيان
الدليل الذى اقيم على
بطلان التسلسل ولما
اوردوا البطلان التسلسل سبعة ادلة كما فى شرح المقاصد وذكرههنا دليلين منها احدهما ماسبق فى اثبات (الموجدة)
الواجب اراد ان يذكر الآخر بقوله (ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) ثم اراد المحشى ان يبين الفرق بين الدليل
السابق الذى يثبت به الواجب وبين الدليل الذى يقال له برهان التطبق فقال (البرهان السابق) وهو ماذكره
الشارح من قوله لوترتبت سلسلة الممكنات الخ وهذا البرهان (يبطل التسلسل فى جانب العلل فقط)
اى لا فى جانب المعلولات بخلاف برهان التطبيق فانه كما يبطل فى جانب العلل يبطل ايضا فى جانب المعلولات
(وهى لاتكون الاجتمعة) وهذا اشارة الى معنى لازمى للابطال فى جانب العلل يعنى كونه منحصرا فى جانب
العلل يقتضى انحصاره فى الامور المجتمعة لان العلل لاتكون الامجتمعة بناء على ان العلل من حيث كونها علة
يمتنع انفكاكها عن المعلول وكذا بالعكس اعنى المعلول ايضا من حيث كونه معلولا يمتنع انفكاكه عن علته
فوجب اجتماع جميع العلل وقت وجود معلولها لانه لولم يوجد واحدة منها لم يوجد المعلول فانه

(**قوله** واعلم انه يمكن الخ) انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل
لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران
معا فذكر احدهما مشعر بذكر الآخر (**قوله** وهما باطلان) لانه يستلزم
كون الشئ علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون
علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه
ولعلته وكذلك اذا كان واحد منها علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه
وللامر الثانى الذى هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه
وفى هذا المقام ابحاث كثيرة لايليق المقام ايرادها (**قوله** فينقطع التوقف
الخ) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (**قوله** البرهان السابق
الخ) اذ حاصله ان سلسلة المعلومات لابدلها من علة خارجة فينتهى السلسلة
عندها واما بطلان عدم تناهى المعلومات فلا يدل عليه (**قوله** وهى
لاتكون الخ) يعنى ان العلل لاتكون الامجتمعة لان الكلام فى العلل

لووجد مع عدم علته لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فحينئذ يجرى البرهان السابق ايضا فى الامور
المجتمعة بخلاف برهان التطبيق فانه كما يجرى فى الامور المجتمعة يجرى ايضا فى الامور المتعاقبة والحاصل ان الاجتماع
فى الوجود وكونها مرتبة بالطبع لازم لسلسلة العلة (وهذا البرهان) يعنى والحال ان برهان التطبيق (يعم) يعنى ان برهان
التطبيق بخلاف البرهان الذى ذكره الشارح فانه يعم (جانبى العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة) يعنى سواء كانت سلسلة
العلل والمعلولات مجتمعة مرتبة ﴿٢٤١﴾ طبعا كما فى سلسلة العلل مع المعلولات او مرتبة وضعا كما فى الابعاد او غير
مرتبة كالنفوس وسواء كانت
متعاقبة كالحركات الفلكية
فيجرى هذا البرهان فى جميع
هذه الاقسام عند المتكلمين
واما عند الحكماء فلا يجرى
الا فى الامور الموجودة
المجتمعة المترتبة (وبه)
اى بهذا البرهان (يبطل
عدم تناهى النفوس
الناطقة المفارقة) يعنى
يجوز ان يبطل برهان
التطبيق عدم تناهى
النفوس الناطقة التى
تفارق عن الابدان حيث
ذهب اليه ارسطو فقال
ان النفوس التى تفارق
عن الابدان غير متناهية
ولا يمتنع عدم تناهيها لانه
لايجرى فيها برهان
الطبق لانه يجرى
فى الامور المرتبة والنفوس
المفارقة بخلافها وقلنا ان عدم
تناعى النفوس المفارقة ﴿ ١٦ — سيالكوتى — ل ﴾ باطل ببرهان التطبيق ولانسلم عدم كونها مرتبة
(لانها) اى لان تلك النفوس وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها (مرتبة بحسب اضافتها) اى اضافة تلك النفوس
(الى الازمنة حدوثها) ولما كانت الازمنة مترتبة كانت النفوس التى تحدث فيها مترتبة ايضا وعدم تناهى الامور المترتبة
باطل ببرهان التطبيق فانه يجوز فيها ان يجرى عليها برهان التطبيق بان نقول انه لوكانت النفوس الناطقة
غير متناهية فلنفرض نفوس حادثة مبتدأ من يوم الجمعة مثلا غير متناهية ونفوس حادثة اخرى مبتدأة

الموجودة وهى مايجب اجتماعها مع المعلول فحينئذ يكون الدليل المذكور
مختصا بالامور المجتمعة ايضا (**قوله** وهذا البرهان الخ) اى برهان
التطبيق يعم ابطال التسلسل من جانب العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود
اما مرتبة طبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات اووضعا كما فى الابعاد اوغير
مرتبة كالنفوس اوالمتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون
والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجرى عندهم فيما ليس فيه الترتيب
والاجتماع (**قوله** وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة الخ) اى ببرهان
التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة الذى ذهب اليه ارسطو
ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا
وابدا حادثة بحدوث الابدان التى هى شرط فيضانها من المبدأ القديم
والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لاتناهى للابدان التى فاضت عليها
لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى هى لاتتناهى ولا استحالة فى عدم
تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما
النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور
الغير المتناهية فى الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعى ولا وضعى وانما
قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهى
الابدان ضرورة تناهى الابعاد (**قوله** لانها مترتبة الخ) دليل لقوله
وبه يبطل يعنى ببرها التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة
على تقدير اشتراط الترتيب فى جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان
لم تكن مترتبة بحسب الذات لكنها مترتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التى

من يوم الخميس ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة يلزم كون الناقص كالزائد والا يلزم تناهيها لانه لا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة من غير ان يكون بازائه جزء من الناقصة وان لم يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة يلزم انقطاع الناقص بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحدة على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بقدر المتناهي متناه (وماذكره بعض الافاضل من انها) يعني اورد بعض الافاضل منعا على الكبرى المطوية ان كل ماهو مرتب بحسب الزمان يجرى فيه هـذا البرهان بان يقال انا لا نسلم انه يلزم من كونها مترتبة بحسب الزمان جريان هذا البرهان فيه وانما يجرى اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد بان يكون الحادث في يوم متساويا للحادث في يوم آخر قبله بحسب العدد وليس الامر كذلك ههنا لانها (قد يحدث جملة منها) اي من النفوس (في زمان) اي في يوم الجمعة مثلا (واخرى) اي ويحدث جملة اخرى (اقل او اكثر في آخر) اي في زمان اخر في يوم الخميس مثلا بان يكون النفوس الحادثة في يوم الجمعة مثلا عشرة النفوس الحادثة

في يوم الخميس خمسة او خمسة عشر فلا يمكن تطبيق العشرة بالخمسة فلا يجرى فيه برهان التطبيق (وقد يحدث) اي ولا يجرى التطبيق ايضا اذا كان يحدث (آحاد منها) اي من النفوس (في ازمنة مترتبة) لتحقق احاد الابدان فيها (فلا ينطبق) اي فلا يحصل

حدثت فيها لترتب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم مسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيها (**قوله** وما ذكره بعض الافاضل الخ) يعني ماذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العـدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث

الانطباق ايضا في افراد (بمجرد ترتب اجزاء الزمان) وقوله وماذكره مبتدأ اول وقوله (فجوابه) (جملة) مبتدأ ثان وقوله (ان هذا) خبر للمبتدأ الثاني والجملة خبر للاول ودخول الفاء في الخبر لكون المبتدأ موصولا بفعل يعني ان الكلام الذي ذكره بعض الافاضل فجوابه ان هذا الاعتراض (انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد) لا انه يدفع تطبيق الجملة بالجملة (وهو) اي والحال ان تطبيق الفرد بالفرد (غير لازم) اي في جريان برهان التطبيق (بل يكفي) اي في جريانه (انطباق الاجزاء المترتبة) اي انطباق الجملة التي هي متناهية بالجملة التي هي متناهية ايضا (ولو متفاوتة) اي ولو كانت اعداد اجزاء الجملة متفاوتة في القلة والكثرة (اذ كل جملة) يعني انما يكفي هذا لان كل جملة من الجمل التي (يوجد في زمان واحد متناهية بتناهي الابدان الحادثة فيه) اي في الزمان المتناهي (التي) اي الابدان التي (هي) اي تلك الابدان (شرط حدوث النفوس) فتناهي الشرط يوجب تناهي المشروط ولعل هذا اشارة الى ماقال في شرح المقاصد من ان الحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء جزء جزء اولايقع جار

في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل ولم يقم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الزمان واعلم ان في قدم النفوس وحدوثها مذاهب احدها مذهب المتكلمين وهو انها حادثة بنوعها وشخصها سواء كانت مخلوقة قبل خلق الابدان او مخلوقة معها وثانيها مذهب افلاطون ومن تبعه وقال انها قديمة بالشخص ولكنها متناهية عنده وثالثها مذهب ارسطو ومن تبعه وقال

ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية لتناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لاتتناهى ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها كانت باقية بعد المفارقة من الابدان واما القول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها فلم يقل به احد ولم ينقل عن احد من الحكمـاء في الكتب المشهورة ﴿ قوله ﴾ اي قول الشارح في بيان موضع يجرى فيه برهان التطبيق بانه يجرى (فيما

جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث آحاد النفوس في ازمنة مترتبة لتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هـذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى ﴿اقول﴾ القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هـو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عـدم

دخل تحت الوجود) اي مطلقا سواء كانت مرتبة اوغير مرتبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فانما يجرى عندهم في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة كالعلل مع المعلولات واما الامور الموجودة الغير المجتمعة كالافلاك اوالموجودة المجتمعة الغير المترتبة كالنفوس فلا يجرى عندهم فيها فيجوز عدم تناهيها واما العلل مع المعلولات فيجرى فيها بالاتفاق فلا يجوز عدم تناهيها كما في دليل الامكان الذي ابطل بهذا البرهان عدم تناهيها فيثبت به وجود الواجب بالاتفاق ولما كان الظاهر للشارح ان يقول وهذا التطبيق انما يكون في الامور الموجودة فما الفائدة في ان يقول بدله فيما دخل تحت الوجود اراد المحشي تفسيره على مراده فقال

(اى فى الجملة) يعنى انه ليس مراده من قوله ﴿ ٢٤٤ ﴾ فى الامور الموجودة انه جار فى الامور
الموجودة المجتمعة المترتبة على مااقتضته تلك العبارة بل مراده منه انه جار عند المتكلمين فى الامور الموجودة فى الجملة يعنى شرط جريانه ان لايكون الامور معدومة باسرها بل اذا كان بعضها موجودة وبعضها معدومة يجرى فيها هذا البرهان واشار الى هذا التعميم بقوله (ولو متعاقبة) اى ولو كانت الامور موجودة على التعاقب بان وجدت احديها بعد انعدام الاخرى ولم يدخل تحت الوجود الا واحد منها (فيجرى) هذا البرهان اى واذا اجرى هذا البرهان فيما دخل تحت الوجود فى الجملة ولو متعاقبة عند المتكلمين يجرى هذا (فى مثل الحركات الفلكية) من الاكوان المتعددة بحيث يوجد كل واحد بشرط انعدام الآخر فانها وان لم يكن موجودة مجتمعة لكنها موجودة فى الجملة فاذا جرى هذا البرهان فى مثل الحركات الفلكية
من المتحركات المتعاقبة يثبت حدوثها وتناهيها عند المتكلمين واما عند الحكماء فلما لم يجر فيها عندهم لم (فيها)

تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء فى الكتب المشهور اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لايعبأ به (**قوله** اى فى الجملة) سواء كانت مجتمعة مترتبة اوغير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجرى الا فى الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الآحاد موجودة فى نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى وهكذا ويتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لايوجد منها فى كل زمان الا واحد ففى كل زمان يفرض التطابق لايمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لايلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس مالا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجبلين الممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فان فى الاول اذا طبق اول احدهما باول الآخر كان كافيا فى وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لابد فى تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لايخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا وجعل كل جزء من احديهما بازاء جزء آخر او يكفى ملاحظة آحادهما ووقوع اجزاء احديهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لايجرى فى الامور المترتبة لان الذهن لايقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وان كان الثانى فهو متحقق فى الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احديهما جزء من الاخرى اولا يقع فعلى الاول يلزم التساوى وعلى الثانى التناهى (**قوله** فيجرى فى الحركات الفلكية) هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعنى الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لاتعدد فيه اصلا فلا يجرى

لم يبطل عدم تناهيها عندهم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان العلة لعدم جريان هذا البرهان فى الوهميات حيث قال (فانه ينقطع بانقطاع الوهم) هذا اشارة الى علة انحصار جريان التطبيق فيما دخل تحته الوجود والى علة عدم جريانه فى الامور الوهمية والى اندفاع النقض الوارد عليه بمراتب الاعداد يعنى ان التطبيق لايجرى فى الامور الوهمية فان الامور الوهمية تنقطع بانقطاع الوهم وكل ما هو منقطع لايجرى فيه التطبيق ﴿ ٢٤٥ ﴾ ولما كان قوله فى مقام الصغرى فان الامور الوهمية ينقطع نظرية اراد المحشى ان يبين علته بقوله (فان الذهن لايقدر على ملاحظة غير المتناهى تفصيلا) وكل مالا يمكن فيه ملاحظة تفصيلا لم يجر فيه التطبيق لكون الملاحظة التفصيلية شرطا فى جريان التطبيق لان الملاحظة الاجمالية لايحصل بها الآحاد بل لايحصل بها الا وجود الواحد وما لايحصل بها الآحاد لايمكن فيه التطبيق ولذا اشترط فيها وقوله (لا مجتمعا ولا متعاقبا) اشارة الى ابطال الملاحظة التفصيلية فى غير المتناهى بقسميه يعنى لايقدر الذهن ولايتمكن على ملاحظته تفصيلا لان ملاحظة غير المتناهى على سبيل التفصيل اما بان يكون ملاحظة
هذه الامور على سبيل الاجتماع واما بان يكون على سبيل التعاقب والملاحظة بكلا القسمين غير مقدور وقوله فينقطع معطوف على قوله لايقدر يعنى لايقدر وينقطع ملاحظة الامور (فى حدما) اى فى حد من الحدود (البتة) اى بالضرورة واذا كان الانقطاع ضروريا يلزم ان يكون انقطاع التطبيق ضروريا ايضا وهذا على تقدير كونه منقطعا فى حد واما اذا لم يكن منقطعا فى حد فلا يضرنا ايضا واليه اشار

فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لاوجود له عندهم اصلا (**قوله** فانه ينقطع بانقطاع الوهم الخ) يعنى ان التطبيق لا يجرى فى الامور الاعتبارية لان فى جريانه لابد من تحقق آحاد السلسلة فى نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهى ما لايتناهى فى نفس الامر اوتساوى ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لاتحقق لها لا فى الخارج وهو ظاهر ولا فى الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لايتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا تكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالى المتعلق بها والذهن لايقدر على استحضار ما لانهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد فى حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهى مالا يتناهى فى نفس الامر لعدم تحققها فيه * قال الشارح فى شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى فى اتمام الدليل حكم العقل بانه لابد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار فى الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك فى ملاحظة الآحاد فى حد فينقطع الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل فى الموجودات المرتبة المجتمعة اذ لاسبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لابد ان تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تأمل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام

المحشى بقوله (ولوسلم عدم الانقطاع فلاضررايضا) اى ولوسلم انه لاينقطع بحسب اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان فرض قدم النفس على زعمهم وفرض تعلقها بالابدان الغير المتناهية فلايضر ذلك فى دعوانا بان الامور الوهمية متناهية فلايجرى فيها التطبيق المذكور (لان وجود كل مايدخل تحت الوهمى متعاقبا لاالى حد) يعنى حال كونه غيرواصل ولامنته الى حد منقطع اليه (يكون) اى ذلك الداخل تحت الوجود الوهمى (متناهيا دائما) وان كان غير متناه باعتبار عدم تناهى العقول لكنه متناه باعتبار تناهى كل واحد واحد اذ لكل واحد بداية ونهاية ومايكون كذلك فهو متناه دائما واذا صدق هذه الدائمة يكذب المطلقة العامة القائلة بان مادخل تحت الوجود الوهمى غير متناه بالفعل (ونظيره نعيم الجنان) لانها غير متناهية بمعنى انه مالاينتهى الى حد لايكون بعده نعمة اخرى (هذا) اى خذ هذا البحث والتحقيق يعنى انه لايشكل هذا الدليل بالنسبة الى الامور الوهمية الاعتبارية (لكن ﴿ ٢٤٦ ﴾ يشكل) يعنى يرد عليه اشكال آخر (بالنسبة الى علم الله الشامل) اى كما يشمل جميع الممكنات المتناهية يشمل ايضا جميع الممتنعات الغير المتناهية (فان مراتب الاعداد) يعنى انما يشكل بهذا لان جميع مراتب الاعداد (الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة) وتناهى الاعداد باطل بالاتفاق وعدم تناهى معلومات الله مستلزم لعدم تناهى العلوم (ونسبة الانطباق بين الجملتين) اى بين الجملة الاولى وبين الجملة الثانية المفروضتين (معلومة له) اى لله (تعالى كذلك) اى كما كانت مراتب الاعداد معلومة له تعالى (فتأمل) ولعله وجهه انه اشارة الى الجواب عنه بتحرير المراد بان يقول ان الكلام فى العلم الحادث بخلاف علم الله تعالى فانه ليس بحادث اواشارة الى مانقل عن المحشى بان علمه الشامل انما يشمل مالايمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة تشمل مالايمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية ممنوع انتهى * فان قيل فحينئذ يلزم الجهل على الله تعالى عن ذلك * اجيب عنه بان الجهل عدم العلم بما يصلح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصلح تعلقها به كذا فى حاشية السيالكوتى * ثم اعلم ان قوله بالنسبة الى علم الله تعالى الخ اشارة الى نقض يرد على اصل الدليل بوجهين احدهما بانه لوصح دليل هذا البرهان لزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية بجريان التطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهى معلومات الله باطل عند المتكلمين والثانى مااشار اليه بقوله وكذلك نسبة الانطباق الخ يعنى

﴿ قوله ولوسلم عدم الانقطاع الخ ﴾ اى ولوسلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلاضرر لان كل مادخل تحت الوجود الوهمى بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لايستلزم تناهى ما لايتناهى ﴿ قوله ونظيره نعيم الجنان ﴾ لان معنى لاتناهيها على مامر عدم الانتهاء فى الوجود الى حد لايوجد فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما ﴿ قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى ﴾ حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهى ماليس متناهيا فى الوجود العلمى له تعالى هذا خلف ﴿ قوله فتأمل ﴾ نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل مالايمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهيه مفصلة ممنوع انتهى ﴿ فان قيل ﴾ فيلزم

ان انطباق الجملتين الى غير النهاية محال فيما ادعيت به لانه لوصح هذا للزم تناهى معلومات الله تعالى ايضا فانه لوكان الانطباق الى غير النهاية محالا لزم منه كون معلومات الله تعالى الى غير النهاية محالا لان هذا الانطباق من معلومات الله لكنه لما كان الحكم بكون معلومات الله تعالى غير متناهية واجبا كان انطباق الجملتين الى غير النهاية واجبا فضلا عن كونه جائزا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان عدم ورود النقض بمراتب العدد ولا بمعلومات الله ﴿ ٢٤٧ ﴾ تعالى ومقدوراته (وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) يعنى انه لايرد النقض بالاعداد ولا بالمعلومات والمقدورات لان معنى قولهم ان الاعداد ومعلومات الله ومقدوراته غير متناهية انها لاينتهى الى حد ليس فوقه حد بخلاف معنى الغير المتناهى المذكور فى برهان التطبيق ولما مست الحاجة الى بيان الفرق بين المعنيين اشار المحشى اليه بقوله (توضيحه) اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالمذكورات (ان التناهى) ان كون الشئ متناهيا (وعدمه) اى وكونه غير متناه (فرع الوجود) اى فرع لوجود ذلك الشئ وكونه موجودا (ولوذهنا) اى ولووجو وجودا ذهنيا اى سواء كان موجودا فى الخارج اوفى الذهن بخلاف مالاوجود له اصلا لا فى الذهن فانه لايتصف بالتناهى ولا باللاتناهى كالممتنعات والمعدومات الصرفة (وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الاقدرا متناهيا) يعنى ولاشئ مما وجد من الاعداد وامثالها الاموجودا له قدر متناه وبهذا الاعتبار يتصف كل منها بالتناهى وليس حكم المدعى متخلفا فيها (ومايقال) اى والقول الذى يقال (انها

الجهل على الله تعالى ﴿ قلت ﴾ الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق به فتأمل ﴿ قوله وتوضيحه الخ ﴾ اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الخ ان التناهى واللاتناهى فرع الوجود سواء كان فى الخارج اوفى الذهن فالشئ بدون الوجود لايتصف بالتناهى وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لايكون متناهيا ولا لامتناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما فى الذهن فلانه لايقدر على استحضار مالايتناهى واما فى الخارج فلان كل ماهو موجود فى الخارج متناه فعلى كل تقدير لايجرى التطبيق ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهى مالايتناهى * قال بعض الفضلاء كون التناهى واللاتناهى فرع الوجود محل تأمل بل الظاهر عدمه وايضا عن الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾ الجواب عن الاول ان التناهى واللاتناهى ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لايتصف بشئ منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا فى الجملة وعن الثانى ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينهما لا لعدم الوجود بناء على ماقالوا من انه لاشئ من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ماقلنا كلام السيد السند فى شرح المواقف على ان المحقق الدوانى ذكر فى حواشى التجريد ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها ﴿ قوله ومايقال من انها

غيرمتناهية معناه) اى معنى هذا القول (عدم الانتهاء) اى انها غير متناهية (الى حد لامزيد عليه) يعنى بمعنى ان الاعداد مثلا ينتهى الى الف وهذ هو المراد بانها متناهية واما كونها غير متناهية فبمعنى انها تنتهى الى الف ويزيد الى الفين والى الوف والى الوف الوف لانهاية لها بهذا المعنى وكذا ان معنى مايقال ان معلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناهية يعنى انها لاتنتهى الى حد ومرتبة لايمكن ان يوجد حد آخر ولكنها بالنسبة الى كل مرتبة متناهية وقوله لامزيد عليه صفة لقوله حد وداخل فى المنفى فمعناه انه ليس بمنتهية الى حد ليس له زيادة بل ينتهى الى حد يمكن ان يزاد عليه (وخلاصته) اى خلاصة هذا المعنى (انها) اى المذكورات من الاعداد والمعلومات (لو وجدت) اى لو فرضت وجود كلها (باسرها) اى باجمعها (لكانت) اى المذكورات (غير متناهية) يعنى ماوجدت منها بالفعل فهو متناهية واما مالم يوجد منها بل وجدت فى الفرض والامكان فهو غير متناهية واطلاق عدم التناهى عليها مجاز فان الموجودات من الاعداد وكذا من المعلومات والمقدورات متناهية واما ماعدمت منها ولم يفرض وجودها فلايتصف بالتناهى فلايجرى فيها الدليل فلاينتقض بها ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير قول المصنف والمحدث العالم (كمراتب هو الله الواحد بقوله (يعنى ان صانع العالم واحد) اى اراد المصنف من ايراد لفظ الواحد انه جعله خبرا ثانيا لا انه جعله صفة للفظة الجلالة ثم اشار الى فائدة هذا الجعل ووجه جعل الشارح كلام المصنف على هذا فقال

غيرمتناهية الخ) جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية على شئ من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهى واللاتناهى عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما فى المقدورات بل عدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل ﴿اقول﴾ انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لاتنتهى بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات لاتتصف بهذا الاعتبار بالتناهى واللاتناهى لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهى انما هو باعتبار انها لاتنتهى فى الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها لو كانت غير متناهية ولاشك انه لايستلزم الجهل كما لايخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمى فيلزم تناهيها وقدم الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * واعلم ان ماقاله المعترض من ان عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ماهو رأى الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لاتنتهى الى حد اذ نعيم الجنان لاانقطاع لها فعدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اى بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لاينتهى الى حد لايتصور فوقه حد ويحيط بما لايتناهى

(اشارة) اى ارادة هذا المعنى لقصد الاشارة (الى دفع توهم الاستدراك) يعنى الى دفع توهم من يتوهم ان لفظ الواحد زائد (بناء) اى حال كون هذا الاستدراك المتوهم مبنيا (على ان الله تعالى) اى هذه اللفظة الشريفة (علم للجزئى الحقيقى) لكونه موضوعا للذات الذى هو فرد معين من افراد مفهوم الواجب الوجود الذى ينحصر فى ذات واحد كما هو الصحيح فى توجيه وضع الجلالة واما كونه موضوعا لمفهوم الواجب ففيه مافيه كما هو مبين فى محله (وهو) اى الجزئى الحقيقى (لايكون الا واحدا) لان تصور مفهومه مانع عن وقوع الشركة فحينئذ يكون معنى اللفظة الجلالة الذى وضع له واحدا بالضرورة ويكون معنى الوحدة لازما لمفهومه فمعنى قوله والمحدث هو الله هو ان المحدث هو الله الواحد فيكون قوله الواحد زائدا مستدركا (وحاصل الدفع) اى حاصل دفع توهم الاستدراك بهذا التفسير (ان المراد) اى المراد من الوحدة المستفادة من لفظ الواحد (الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا فى الذات) اى لان المراد بهما انه واحد فى الذات) فانه لاحاجة الى هذا التوصيف فانه لكونه جزئيا حقيقيا واحد فى ذاته بالضرورة بل معنى قوله والمحدث هو الواحد هو ان المحدث للعالم ذات الواجب الذى هو واحد فى ذاته وواحد فى صفاته فكونه واحدا فى ذاته مستفاد من لفظ الجلالة وكونه تعالى واحدا فى صفاته مستفاد من لفظ الواحد فحينئذ لايكون مستدركا

كمراتب الاعداد ونعيم الجنان ﴿قوله فيه اشارة الخ﴾ يعنى فى عناية الوحدة فى وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله تعالى علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى اذ الجزئى الحقيقى لايكون الا واحدا فلامعنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لاتكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ماقاله الفاضل المحشى من ان توهم الاستدراك جار فى الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحى العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلابد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه ﴿قوله وحاصل الدفع ان المراد الخ﴾ يعنى حاصل الدفع ان الضرورى هو ثبوت الوحدة للجزئى الحقيقى فى ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة فى صفته اعنى وجوب الوجود لا فى ذاته الذى هو جزئى حقيقى هذا تقرير ظاهر عبارة المحشى وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله فى قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئى الحقيقى واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على مابينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة فى صفة الوجوب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج الى الدليل فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو اعتقاد عدم الشريك فى وجوب الوجود على ما قال فى شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب

وانمايكون مستدركا لوكانت الوحدة المستعارة منهما وحدة بالمعنى الواحد (وهذا التوهم مع دفعه) اى مع هذا الدفع (آت فى قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل) على تقدير كون الضمير للشان وكون الجلالة مبتدأ وكون لفظ احد خبراله وحاصل التوهم ان معنى الله احد هوان الواحد احد وحاصل الدفع ان الوحدة المستفادة من المبتدأ هى الوحدة فى الذات ومن الخبر هى الوحدة فى الصفات فمعناه الواحد فى ذاته واحد فى صفاته

﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير برهان التمانع (لو امكن الهان) لامكن التمانع بينهما وتقريره ان وجود الالهين محال غير ممكن لانه لو امكن ذلك لامكن تمانعهما فى امر لكن امكان تمانعهما باطل فوجود الالهين غير ممكن ولما كان لفظ الاله مذكورا بالاطلاق وشاملا للاله الصانع ولغير الصانع اى المعطل وللاله القادر على الكمال ولغير القادر اى الموجب اوللقادر على النقصان وكان استحالة امكان التمانع غير لازم للاجتماع المذكور اراد المحشى ان يقيد كلام الشارح على وجه يستلزم التمانع المذكور فقال (اى صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة) يعنى ان المراد بقوله لو امكن الهان ليس بمطلق بل مراده منه انه لو امكن الهان صانعان وليس احدهما معطلا قادران وليس احدهما موجبا على الكمال اى ليس احدهما قادرا ناقصا (فلا يرد) (بتوسط ﴾ يعنى اذا فسر مراده من قوله لو امكن الهان انه الهان الموصوفان بما ذكر لا يرد على هذا (احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والآخر) اى وان يكون الآخر (بخلافه) اى بان لم يكن صانعا بل معطلا او يكون صانعا غير قادر بل يكون موجبا او يكون قادرا لكنه غير قادر على الكمال بل يكون ناقصا لانه لو كان احدها كذلك لا يلزم منه استحالة التمانع بل يجوز ان يريد الصانع القادر منهما وجود شئ ولا يتمانع الآخر له لكونه معطلا او موجبا او ناقصا واما اذا فسر

الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة ﴿قوله وهذا التوهم مع دفعه الخ﴾ قيل هذا على تقدير ان يكون هو للشان والله مبتدأ واحد خبره الخ فحينئذ يرد أن الله علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى فلا فائدة فى هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته فى صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا فى ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى فى الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذى سألتمونى والله خبره واحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على ما فى الكشاف عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال قالت قريش يا محمد صف انا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سألتمونى عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى ﴿قوله فلا يراد احتمال ان يكون الخ﴾ يعنى اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على مامر ولا يلزم من امكان الواجبين الامكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وحينئذ لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هى الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط الاختيار والقدرة ﴿فان قيل﴾ يجوز استناد النقيضين فى وقتين الى القادر ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الى احدهما ﴿قلت﴾ يجوز

الالهان المفروضان فى الدليل بهذا فلا يرد عليه هذا الاحتمال (فقوله) اى اذا كان الالهان المفروضان مفسرين بهذا التفسير فقوله اى قول الشارح (فى تقرير المدعى) وهو كون الصانع واحدا حيث قرره بقوله (ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل) اى قول الشارح فى التقرير المذكور محل تأمل لان المدعى على هذا التقرير اعم من ان يكون الاله الواجب الوجود صانعا قادرا او غير قادر فحينئذ يكون الدليل خالصا بالاله الصانع والدليل الدال على نفى تعدد الخاص لا يدل على نفى تعدد العام ولا جواب عنه (الا ان يقال مراده) اى مراد الشارح من المدعى يحمل على الخاص كالدليل بان يراد بالوجوب ذكر فى ضمن قوله واجب الوجود فى تقرير المدعى انه (الواجب على وجه الصنع والقدرة التامة) فيكون المعنى انه لا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الصانع القادر بالقدرة التامة الا على ذات واحدة فيكون المدعى خاصا كدليله (او يقال) اى او يجاب بان يقال (التعطل) اى كون الواجب معطلا (وكذا الايجاب) اى وكذا كونه معطلا (نقصان) وما يكون نقصانا لا يتصف به الواجب فلا يجوز ان يراد بالواجب الذى فى المدعى ما يكون معطلا وموجبا وهذان مستثنيان منها بالاستثناء العقلى فتعين كون الواجب صانعا قادرا (فلا يكون الموجب) وكذا المعطل وناقص القدرة (واجبا) فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى فلا يرد عليه شئ بالنظر الى التعطل والناقص (ولكن يرد على هذا) اى يرد عليه بالنظر الى كون الايجاب نقصانا (ان الواجب موجب فى صفاته) يعنى لو كان الايجاب نقصانا لزم ان لا يكون الواجب تعالى موجبا فى صفاته

بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل ما يختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب ﴿قوله فقوله فى تقرير المدعى الخ﴾ اى اذا كان كان المراد بالالهين فى الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن ان يصدق الخ محل تأمل لانه يدل على ان المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذى هو اخص من الواجب مطلقا ﴿قوله الا ان يقال الخ﴾ اى الا ان يخصص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى ﴿قوله اويقال الخ﴾ اى او لا يخصص المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل له بان التعطيل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما ﴿قوله لكن يرد على هذا الخ﴾ اى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصان فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال فى شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث

الازلية لكنه موجب فى صفاته الازلية فلا يكون الايجاب نقصانا (والفرق بين ايجاب الصفة) هذا جواب عما قيل ان كونه تعالى موجبا لصفاته لا يستلزم كونه موجبا لغيره للفرق بينهما لان الاول كمال والثانى نقص وكلا منافية فاجاب عنه بان الفرق اى الحكم بالفرق بين ايجاب الصفة (و) بين (ايجاب غيرها) يعنى بين ايجابه تعالى لما هو مغاير لصفاته (مشكل) يعنى هذا الفرق مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له والخلو عنها نقص بخلاف غيرها يعنى خلو الواجب عن المخلوقات كمال وكون ماسواه لازماله ومقتضى ذاته نقص واورد عليه بان افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضى انيكون الواجب قبل كل شئ وبعده ﴿ ٢٥٢ ﴾ مما لا يعتد به فى المقالات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا ممنوع لابدله من دليل هذا ما اورده المحشى السيالكوتى (وههنا) اى فى اثبات وحدة الواجب تعالى ببرهان التمانع (بحثان) اى متعلقان بالدليل (الاول) اى البحث الاول (النقض) اى النقض الاجمالى وهو ابطال الدليل بجميع مقدماته (بانه) يعنى ان دليل وحدة الواجب بجميع مقدماته باطل وسيبدانه (لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فاما ان يحصل) يعنى فينظر اما ان يحصل (كل من مقتضى الذات) وهو كون ذاته مقتضيا لصفاته لكونه موجبا لها كما هو المفروض (والارادة) اى (فلا) واما ان يحصل ارادته باعدام الصفات التى اوجبها (وانه محال) اى وحصول كل من مقتضى ذاته وارادته محال لان صفاته تعالى باعتبار كونها مقتضى الذات يجب وجودها وباعتبار تعلق ارادته باعدامها يجب عدمها والجمع بين وجود الشئ وعدمه محال (اولا يحصل احدهما) اى احد مقتضى الذات والارادة فيحصل الآخر فانه ان حصل متقضى الذات بان يكون موجودا ولم يحصل مقتضى الارادة بان يكون معدوما (فيلزم العجز) لان اعدام الصفات ممكن وكل ممكن مقدور متعلق القدرة وكل ماهو متعلق القدرة اذا لم يحصل عند تعلق الارادة به يلزم فيه العجز فوقت تعلق الارادة باعدامه اذا لم يحصل اعدامه يلزم العجز وان حصل

ينبغى ان يختص بما عدا الصفات وسيجئ فى مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام ﴿قوله والفرق بين الخ﴾ يعنى ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين الايجاب ماعداها بان الاول كمال والثانى نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات الواجب كمالات له والخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات ﴿قول﴾ افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لا يعتد به فى المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا فى ذاته تعالى ممنوع لابدله من دليل ﴿ قوله ههنا بحثان الاول النقض الخ ﴾ اى فى هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالى بان يقال ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولانه يستلزم المحال اعنى عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب اعنى صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا فى نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال اولا يحصل احدهما

ما يتعلق به الارادة ولم يحصل ماهو مقتضى الذات يلزم تخلف المعلول عن علته التامة واليه اشار بقوله (او تخلف المعلول عن علته التامة) يعنى او يلزم تخلف المعلول الذى هو مقتضى الذات عن علته التامة التى هى وجود ذات الواجب فيلزم عدم المعلول مع وجود علته (هذا خلف) لان المفروض ان الواجب الوجود الذى ثبت وجوده قادر على كل ممكن وما اوجب الواجد لوجوده يوجد البتة * واعلم ان هذا النقض وارد على قوله فيلزم عجز احدهما وحاصله انه لو كان عجز احد الالهين المفروضين مستلزما لنفى الالوهية رأسا يلزم نفى الوهية الذات الذى اوجب لوجود شئ ثم اراد اعدامه لكن لا يلزم نفى الوهية الذات المذكور وهذا الدليل بعينه جار على هذه المادة وحكم المدعى متخلف يعنى عدم كونه الها (الثانى) اى البحث الثانى (الحل) اى البحث بطريق ﴿ ٢٥٣ ﴾ الحل وهو تعيين موضع الغلط ويقال له النقض التفصيلى يعنى ابطال الدليل بمنع مقدمة معينة وتقريره انا لا نسلم كون عدم قدرة احدهما عجزا لجواز ان يكون عدم قدرة بناء على كون ماعجز فيه ممتنعا بالغير على كون ماعجز فيه ممكنا مقدورا (وهو ان عدم القدرة) يعنى ومعلوم ان عدم قدرته (بناء على الامتناع بالغير) يعنى انه يجوز ان يقال ان قدرته لا يتعلق بما يمتنع بالغير لكونه متعلقا بما يمتنع بالغير وهذا (ليس بعجز) لان عدم تعلقه ليس لكون قدرته ناقصا بل لعدم صلاحية المتعلق وعدم تعلق القدرة لهذا ليس بعجز لانه ليس من جانب القادر فحينئذ لا يلزم من عجز احدهما ان لا يكون ذلك الذى عجز الها (فانه تعالى) يعنى وانما لم يكن هذا عجزا لان الله تعالى (لا يقدر) يعنى لا يتعلق قدرته (على اعدام المعلول مع وجود علته التامة) لان اعدام المعلول مع وجود علته التامة ممتنع ولو كان عدم القدرة على اطلاقه عجزا لكان عدم قدرته تعالى على اعدام ذلك المعلول عجزا لكنه ليس بعجز لما عرفت (ولا شك) وهذا شروع فى بيان كون عدم قدرة احد الالهين المفروضين مبنيا على كونه ممتنعا بالغير يعنى ولا شك (ان ارادة احد الالهين وجود شئ) اى ارادة حركة ذلك الشئ (مثلا تحيل) اى بحيث يجعل تلك الارادة (عدمه) محالا لانه لو جاز عدم الشئ مع ارادة القادر الصانع وجوده لزم ان لا يكون قادرا والمفروض انه قادر فحصل من هذا ان عدم تعلق قدرة الاله الآخر بعدمه ليس بعجز بناء على ان قدرة القادر لا يتعلق بالممتنعات

فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى للالوهية اولا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل * اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لا نسلم لزوم العجز المنافى للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لا ينافى الالوهية بل المنافى له العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه ﴿ قوله والثانى الحل الخ ﴾ اى البحث الثانى النقض التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعنى لا نسلم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هى تتعلق بالممكنات الصرفة ألا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا * اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافى للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام

(والجواب) اى عن النقض الاجمالى بالجريان بان يقال (انا نفرض التعلقين معا) يعنى لانسلم جريان
هذا الدليل على هذه المادة لانا نفرض تعلق كل من الارادتين للالهين المفروضين تعلقا دفعيا
لاانانفرض ارادة احدهما اولا وتعلق الاخرى ثانيا (وهو) اى والحال ان تعلق الايجاب والارادة
معا لشئ واحد (لايمكن فى صورة النقض) لكون تعلق الايجاب منافيا لتعلق الارادة لان الاول
لايكون بالقصد بخلاف الثانى فانه لابد ان يكون بالقصد وانما الممكن تعلق احدهما لا كلاهما
بخلاف المفروض فانه تعلقهما معا (فلايتم) اى فحينئذ لايتم (الحل ايضا) اى كما لايتم النقض المذكور
(اذ يكون كل من المتعلقين) اى اللذين هما تعلق ارادة كل واحد من الالهين المفروضين (بالممكن الصرف)
لا ان احدهما يتعلق بالممكن والآخر بالممتنع حتى يلزم النقض فانه لو تعلق احدهما بالممكن الصرف اولا
لزم انقلاب ذلك الممكن الى الممتنع بسبب تعلق ارادة ﴿ ٢٥٤ ﴾ الاله الاول لوجوده فلم يبق قدرة
للاله الثانى لارادة عدمه واذا انقلب ذلك الممكن الى الممتنع لم يكن هذا تعلق الارادتين معا كما هو المفروض بل يكون هذا من تعلق احدهما بالممكن الصرف وتعلق الآخر بالممتنع بالغير فيضمحل المعية المفروضة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى اثبات امكان التمانع بين تعلق الارادتين للالهين بحركة زيد وسكونه (اذلا تضاد بين الارادتين) يعنى
ان التمانع بين الارادتين ممكن لانه لاتضاد بين ارادة احدهما لحركة زيد وبين ارادة الآخر لسكون (على)
زيد وكل شيئين لم يوجد التضاد بينهما يمكن فيهما التمانع هذا مراد الشارح ولما كان للتضاد معنيان احدهما
معناه اللغوى وهو التدافع بين الشيئين مطلقا يعنى سواء كانا وجوديين كالسواد والبياض اوكان احدهما
وجوديا والآخر عدميا وعلى تقدير كونهما وجوديين سواء كان تعقل احدهما موقوفا على الآخر
اولم يكن موقوفا وسواء وجد بينهما غاية الخلاف اولم يوجد والثانى معناه الاصطلاحى وهو
كون الامرين الوجوديين بحيث لايجتمعان من جهة واحدة فى زمان واحد فى محل واحد
ويكون بينهما غاية التخالف والتباعد ولما كان المراد ههنا معناه اللغوى الذى هو مطلق التدافع اراد
المحشى ان يفسره فقال (اى لاتدافع) ثم انه لما كان فى قوله اذلا تضاد بين الارادتين تسامحا بناء على
انه لامعنى لقوله ان الارادتين متضادتين اراد ان يفسر مراده فقال (بين تعليقهما) يعنى ان نفى التضاد

المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز
الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول
عن علته وهو خلاف تقرير القوم تأمل ﴿ قوله والجواب الخ ﴾ هذا
جواب بتلخيص الدليل بحيث لايجرى فى مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعنى
انا نفرض تعلق ارادتى الالهين معا ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لامكن
التمانع بان يريد احدهما حركة زيد فى زمان ارادة الآخر سكونه ولاشك انه
لايجرى فى صورة النقض لان مايقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم
على ما يقتضيه بتوسط الارادة ﴿ قوله ولا يتم الحل المذكور ايضا ﴾ لان كل
واحد من تعلق الارادتين حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما
على الآخر ﴿ قوله اى لاتدافع بين تعليقهما الخ ﴾ يعنى ان المراد بالتضاد
المعنى اللغوى وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لما سيجئ وان الكلام

بين الارادتين بمعنى التدافع ضرورى لانه لاتضاد بين ارادة حركة زيد وبين ارادة سكونه وهذا بديهى
ولا معنى فى نفيه بينهما وهذا قرينة عقلية على ان المراد بقوله لاتضاد بين الارادتين انه لاتدافع بين تعلق
الارادتين بحذف المضاف * ثم اعلم ان ههنا ثلاثة الامور الاول التضاد بين نفس الارادتين وهو منتف بالضرورة
كما قدمناه لجواز وجود الارادات فلامعنى لنفيه والثانى التضاد بين المرادين وهو ثابت ههنا لانه لاشك
فى وجود التضاد بين الحركة والسكون والثالث التضاد بين تعلق الارادتين وهو منتف ايضا اذا كان المراد منه
معناه اللغوى واشار اليه بقوله (بل التدافع بين المرادين) يعنى اذا حمل التضاد على معناه اللغوى الذى هو التدافع
لايكون التضاد بين تعلق الارادتين احدهما بحركة زيد والآخر بسكونه كما لايكون بين الارادتين بل التدافع
يكون بين المرادين يعنى بين الحركة ﴿ ٢٥٥ ﴾ والسكون ثم اشار الى قرينة تفسير التضاد بمعناه
اللغوى فقال (ولم يرد) اى الشارح (بالتضاد هنا) فى محل النفى اعنى قوله اذلاتضاد (معناه الاصطلاحى لان الضدين) يعنى الامرين الوجوديين (يجوز ان يحصلا فى محلين) بلا شبهة كما بين تعلق الارادة لحركة زيد وبين تعلقها لسكونه لانه لاتضاد بين هذين التعلقين لان محل احدهما حركة زيد ومحل الآخر سكونه (فلاحاجة الى نفيه) اى الى نفى
التضاد بقوله اذ لاتضاد فانه يكون عبثا محضا وهذا العبث ينشأ من قيد المحل واما اذا كان المراد به
معناه اللغوى وهو امتناع الاجتماع فى الوجود وهو غير مقيد بالكون فى المحل فلايكون النفى عبثا لانه اخبار
بان الاجتماع بين التعلقين غير ممتنع بل هو ممكن ثم اشار بقوله (وايضا) الى دليل آخر على عدم جواز
ارادة المعنى الاصطلاحى يعنى كما لايجوز ارادة المعنى الاصطلاحى لاجل ماسبق لايجوز ارادته ايضا
لانا قلنا (المانع من الاجتماع فى محل لى ينحصر فى التضاد) يعنى هذا المانع ليس بمنحصر فيما ذكر بل يوجد ايضا
فى التقابل الثلاثة الباقية وهى التضايف وتقابل العدم والملكة وتقابل الايجاب والسلب فنفى التضاد المصطلح لايقتضى
نفى الثلاثة الباقية (فلا كفاية فى نفيه) اى فى نفى التضاد بل اللازم حينئذ ان يقال اذ لاتضاد ولا تضايف ولا كذو لا كذا
بخلاف ما اذا اريد به معناه اللغوى وهو التدافع الاعم من التقابلات الاربع فان نفى التدافع يكفى فى نفى الكل لان نفى الاعم

على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق
الارادة بكل منهما امر ممكن فى نفسه ﴿ قوله ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحى
الخ ﴾ يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجوديين بحيث لايجتمعان
فى محل واحد من جهة واحدة لايتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر
لان حصول الضدين فى المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما
لاخلل فى صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون
ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى
نفى التضاد بينهما ﴿ قوله وايضا المانع الخ ﴾ اى وايضا يرد على تقدير ارادة
المعنى الاصطلاحى ان المانع من الاجتماع فى محل واحد لاينحصر فى التضاد فان
كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من
الاجتماع فنفى التضاد بين تعلق الارادتين لايكفى فى جواز اجتماعها * قال بعض
الافاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا
متضادين وفيه انه لو كان المنفى بين التعلقين التضاد الاصطلاحى لكان المثبت
بين المرادين اعنى الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى

مستلزم لنفى الاخص ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان كون العجز منافيا للالوهية وبيان كونه (من امارة الحدوث والامكان) ثم الامارة لما كانت اعم من الدليل القطعى والدليل الظنى وكان المراد ههنا هو الدليل القطعى فسره المحشى بقول (اى دليلها) وقوله (اذ يلزمه الاحتياج) اشارة الى دليل كون العجز دليل الحدوث والامكان يعنى ان لم يحصل مراد احد الالهين المفروضين يلزم ان يكون عاجزا واذا كان عاجزا يلزم ان يكون حادثا وممكنا لانه يحتاج فحينئذ الى غيره ﴿ ٢٥٦ ﴾ فى انفاذ فعله (وهو) اى الاحتياج الى الغير (نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعى) يعنى ان الاجماع القطعى يحكم بان النقص محال على الله تعالى (ان قلت عدم حصول المراد) اى عدم حصول مراد احدهما (ان كان) اى ذلك العدم (عجزا يلزم ان يقول المعتزلة) اى ان يحكم المعتزلة (بكونه تعالى عاجزا لقولهم) اى لحكمهم واعتقادهم يعنى انهم قالوا (بان طاعة الفاسق مراده) اى مراد الله تعالى لانه امره بها (ولا تحصل) يعنى مع ان طاعة الفاسق لا تحصل بمجرد كونها مراد الله تعالى واذا لم تحصل بمجرد كونها مراده لزم عجزه تعالى مع ان المعتزلة لا يقولون بعجزه (عنها) تعالى فى شئ فعدم الحصول ليس بعجز وهذا يمكن ان يكون منعا للملازمة يعنى لانسلم انه يلزم من عدم حصول مراده عجزه فكيف ان المعتزلة المثبتين بقدرة الله تعالى مع كمالها يقولون بان طاعة الفاسق مراده بناء على زعمهم بان كل ما امره الله به يكون مراده (قلت العجز) اى العجز الذى ينافى الالوهية ليس هو العجز الذى يلزم لعدم حصول مراده فى طاعة الفاسق بل المراد بالعجز المنافى (تخلف المراد

﴿قوله اى دليلهما الخ ﴾ يعنى ليس المراد بالامارة الدليل الظنى حتى يرد بان الظن لا يفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد ﴿قوله اذ يلزم العجز الخ ﴾ اى يلزم العجز اى الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود او فى الايجاد او فى شئ آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا لا نسلم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولا يخفى عليك ان قول الشارح وهو من امارة الحدوث الخ يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله او امكن الهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس بشئ ﴿قوله ان قلت الخ ﴾ حاصله انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل ﴿قوله قلت العجز تخلف الخ ﴾ حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف

عن المشية القطعية التى يسمونها) اى يسمى المعتزلة تلك المشية (مشية قسر والجاء) لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف عنها والمتعاق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هى التفويضية دون القسر (وهم) اى والحال ان المعتزلة (لا يقولون) اى لا يعتقدون ولا يحكمون (بالتخلف) اى بجواز تخلف المراد (عنها) اى عن المشية القسرية وهذا هو المنافى للالوهية (واما المشية التفويضية) اى التى يقول لها اهل السنة انها عبارة عن الامر والرضاء لا يقولون انها المشية (فلا عجز فى التخلف) اى فى تخلف المراد عند المعتزلة وتخلف المأمور به عند اهل السنة (عنها) اى عن المشية التفويضية (مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك) والحاصل ان منشأ غلط المعتزلة انهم يثبتون لله تعالى ارادتين ﴿ ٢٥٧ ﴾ احدهما القطعية والآخر التفويضية ونحن نقول الارادة واحدة ولا يجوز التخلف عنها واما المشية التفويضية فهو امر ورضاء وليس بارادة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى دفع من قال ان قوله تعالى لو كان فيهما الخ دليل قطعى لبرهان التمانع ولما كان هذا القول خلاف ما ارتضاه الشارح وهو انها ليست بدليل قطعى على التوحيد اشار الى هذا الرد بقوله (وهو) اى امكان التمانع الذى هو الدليل (لا يستلزم انتفاء المصنوع) بخلاف ﴿ ١٧ — سيالكوتى ل — ﴾ الآية فانها حجة اقناعية فان امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع والآية مستلزمة لانتفاء المصنوع فان حاصلها انه لو كان فيهما الهة غير الله لانتفت المصنوعات ثم اراد المحشى ان يبين وجه عدم استلزامه لانتفاء المصنوع فقال (لجواز ان يوجد باحدهما) يعنى ان امكان التعدد لا يستلزم انتفاء المصنوع لانه يجوز ان يوجد المصنوع بارادة احد الالهين المفروضين (ابتداء) اى فى اول الصنع لان المفروض ان كل واحد منهما اله قادر بدون وقوع التمانع بينهما لان امكان التمانع لا يستلزم الوقوع ثم قال المحشى (وهذا الجواب) اى الجواب بدفع من قال ان الملازمة فى الآية قطعية (مبنى على ان الظاهر المتبادر) اى الظاهر الذى يتبادر من لفظ عدم الفساد الذى يراد به عدم التمكن (هو عدم التكون بالفعل فمعنى قوله) يعنى اذا كان الظاهر

عنها والمتعاق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هى التفويضية دون القسرية فلا اشكال ﴿قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الخ ﴾ يعنى ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لا ان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلى الذى يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى تأمل فانه دقيق ﴿ قوله وهذا الجواب مبنى الخ ﴾ يعنى ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوع التمانع ﴿ قوله فمعنى قوله الخ ﴾ اى اذا عرفت ان هذا الجواب مبنى

المتبادر من الفساد هذا المعنى قول الشارح بعد هذا (على انه) اى على انه يرد منع الملازمة بانه ان اريد عدم التكون بالفعل ويرد ايضا منع انتفاء اللازم فيكون المراد منه (انه يمكن ان لايبنى على الظاهر) فقوله فمعنى قوله مبتدأ وقوله انه يمكن خبره يعنى فمعنى قوله على انه الخ هوانه يجوز ان لايبنى الكلام على اراد) عدم التمكن بالفعل على ماهو المتبادر (بل يفصل) اى لايبنى على الظاهر بل يفصل بان يراد بعدم التمكن عدم التمكن مطلقا سواء كان بالفعل اوبالامكان فحينئذ يجوز المنع بالترديد (ويمنع الملازمة) وهى الملازمة التى هى بين قوله ولولم يكن احدهما صانعا وبين قوله فلم يوجد مصنوعا (على تقدير) اى على تقدير ان يراد بعدم التمكن عدم التمكن بالفعل (وانتفاء اللازم) اى ويمنع انتفاء اللازم وهو لزوم الفساد للمصنوعات (على تقدير آخر) اى على تقدير ان يراد بعدم التمكن عدم التمكن بالامكان ولولم يحمل قوله على خلاف المتبادر لم يمكن ورود المنع بالترديد المذكور (فتدبر) هذا اشارة الى انه يحتاج الى حمل الاول على الظاهر وحمل العلاوة المعبرة بقوله على انه على غير الظاهر لانه اولم يحمل على ذلك لم يظهر الفرق الذى هو بين المنع الاول وبين المنع بالترديد ﴿ ١٥٨ ﴾ ثم نقل المحشى كلام الشارح العلامة في شرح المقاصد ثم نقل مايرد عليه فقال (قال في شرح المقاصد ان اريد بالفساد) اى فى قوله تعالى لفسدتا (عدم التكون) اى بالفعل (فتقرير) اى فيكون تقرير هذا البرهان المستفاد من هذه الآية (ان يقال لوتعدد الاله) اى الصانع القادر بالكمال (لم تتكون السماء والارض) وقوله (لان تكونهما) اشارة الى دليل الملازمة يعنى انما يلزم (الى) ان لايتكونا على هذا التقدير لان تكونهما (اما) حاصل (بمجموع القدرتين) بان لم يمكن حصولهما باحد القدرتين (اوبكل منهما) اى بكل من القدرتين يعنى كل واحد منهما مؤثر فى تكونهما (او)حاصل (باحد القدرتين) على حدة دون الآخر بان لم يكن للآخر مدخل فيه اصلا (والكل) اى من التقادير الثلاثة (باطل اما الاول) اى اما بطلان تكونهما بمجموع القدرتين (فلان من شأن الاله كمال القدرة) والتكون بالمجموع مستلزم لعجزهما معا والعاجز ليس باله (واما الثانى) اى واما بطلان تكونهما بكل واحد منهما (فلامتناع توارد العلتين المستقلتين) وحصول المعلول الواحد بالعلتين المستقلتين محال ولو جاز تكونهما بقدرة كل منهما لزم حصول المعلول الواحد بكل من العلتين المستقلتين (واما الثالث) اى واما بطلان حصولهما باحدهما دون الآخر (فلانه) اى الحكم بانهما حصلا بقدرة هذا الاله دون ذاك (ترجيح بلامرجح) لان علة القادرية ذات الاله وعلة المقدورية ذات الممكن ولورجح احد الاله بالقادرية دون الآخر

على الظاهر * فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لايبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فنمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانسلم بطلان اللازم بل لابد له من دليل ﴿ **قوله** فتدبر ﴾ اى تدبر لما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ماقيل ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة ﴿ **قوله** لوتعدد الاله لم يتكون السماء والارض ﴾ اى لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر ﴿ **قوله** واما الثالث فلانه ترجيح الخ ﴾ لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات

مع اشتراكهما فى اصل الالوهية لزم الترجيح بلا مرجح (ويرد عليه) اى يرد على برهان التمانع اذا قرر هكذا (ان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضى) يعنى يرد عليه منع الملازمة على تقدير ومنع بطلان كل من الترديد لجواز اختيار شق منه على تقدير آخر لان المراد من التمانع اللازم لوجود اللازم اما تمانع فرضى واما تمانع على الاطلاق يعنى ﴿ ٢٥٩ ﴾ كان فرضيا اووقوعيا اما على تقدير ارادة التمانع الفرضى (فحينئذ يرد منع الملازمة) بان يقال لانسلم انه يلزم من فرض تمانعهما وقوعه (لان وجودهما لايستلزم وقوع ذلك التقدير) يعنى وقوع التمانع (عقلا) وان كان مستلزما له عادة لان المعتبر فى اللزوم هو اللزوم العقلى لا اللزوم العادى لان وجود التمانع بين الالهين ووقوعه لازم بلزوم عادى واللزوم العادى لايجعله قطعيا لعدم الاعتبار للعادة ولذا قيده بقوله عقلا (واما على الاطلاق) اى واما وروده على تقدير كون المراد من التمانع مطلقا (فحينئذ) اى فيرد عليه حين ارادة الاطلاق منع بطلان التالى وهو قوله والكل باطل لانه حينئذ (يمكن اختيار الاول) اى اختيار الشق الاول بان نقول لم لايجوز تكونهما بمجموع القدرتين وقوله (وكمال القدرة) اشارة الى دفع الفساد اللازم وهو كونهما غير قادر بالكمال يعنى لافساد فيه لان كمال القدرة (فى نفسها لاينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل) يعنى حصول التكون بمجموع القدرتين لايستلزم كون احدهما عاجزا لانه يجوز ان يريد كل من الالهين بضم قدرة الآخر الى قدرته مع كونه قادرا عليه بالاستقلال

الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ماقيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلايلزم الترجيح بلامرجح ﴿ **قوله** ويرد عليه ان الترديد الخ ﴾ يعنى ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين اوبكل منهما اوباحدهما اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما فى الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به اوبكل منهما فيلزم التوارد اوباحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لانسلم انه لوتعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لايستلزم وقوع التمانع فى الايجاد عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لايستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما اوبتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع فى الحكم عادة على مافى الشرح ﴿ **قوله** واما على الاطلاق الخ ﴾ يعنى ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافى كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اى بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهو لاينافى كمال القدرة فى نفسها وانما المنافى له ان تتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لايكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون

وقوله (كما فى افعال العباد) تنظيرله يعنى وهـذا جائز كما ان البحث فى تكون افعـال العباد بانها هل تقع بقدرة واحدة اوبالمجموع قدرة الله وقدرة العبد وقد حكم بانها حاصلة بمجموع القدرتين (عندالاستاذ) يعنى به ابا اسحق الاسفرائنى مع انه لايلزم من انضمام قدرة العبد الى قدرة الله تعالى عجز قدرة الله تعالى عنده ولو كان هذا فاسدا لما اتخذه (وكذا) اى كما يمكن اختيارالشق الاول فيه (يمكن اختيار الثالث)وهو تكونهما باحد القدرتين (بان يريد) يعنى ويدفع الفساد اللازم له وهو الترجيح بلا مرجح بجواز كونه بطريق ان يريد(احدهما) اى احد الالهين المفروضين (الوجود) اى وجود مصنوع (بقدرة الآخر) اى بقدرة الا له الاخر وترجيح قدرة احدهما لايستلزم مرجوحية الاخرى لان المرجح هو ارادة الآخر له بايجاده (او يفوض) اى اوبطريق ان يفوض احدهما (بارادته) اى بسبب ارادته لامن عجزه (تكوين الامور الى الآخر) اى الى الاله الآخر (ولا استحالة فيه) اى فى تفويض احد القادرين الى الآخر ثم اراد المحشى رحمه الله ان يبين ماهو التحقيق العارى من المحذور فقال (والتحقيق) اى التوجيه الذى لايرد عليه محذور (فى هذا المقام) اى فى كون الآية المذكورة حجة قطعية واقناعية (انه) (بمجموع) اى الشان (ان حمل الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا) اى سواء كان مؤثرا فى السماء والارض اولا (فهى حجة اقناعية) اى فيكون الآية حجة اقناعية لاقطعية كما ارتضاه الشارح واما اذا حملت على نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض فالحجة قطعية (لكن الظاهر) اى لكن الظاهر (من الآية) يأبى عن حملها على الاول لان الظاهر منها (نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى) اى الظاهر منها هو هذا لانه قال الله تعالى (لوكان فيهما الهة

على وفق الارادة (**قوله** كما فى افعال العباد عند الاستاذ الخ) فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية فى حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها (**قوله** وكذا يمكن اختيار الثالث الخ) وهو ان يكون التكون باحدهما ولا نسلم انه مستلزم للترجيح بلا مرجح لم لايجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر اوتفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا فى الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ولا استحالة فى ذلك (**قوله** والتحقيق فى هذا الخ) اى التحقيق فى ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفى تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهى حجة اقناعية لاتفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام اوعدم التكوين يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على مابينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقى اعنى التمكن لان الاله منزه عن التمكن فى مكان فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لوكان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اى لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تأثير الالهين فى تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتأثيرهما فى تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما

الا الله لفسدتا) اى لووجد فى السماء والارض الها مؤثرا فيهما غير الله لفسدتا وقوله (اذ ليس المراد) اشارة الى قرينة تقييد الاله المذكور فى الآية بالمؤثر لانه لو كان المراد به مجردا عن التوصيف بالمؤثر لزم ان يكون السماء والارض مكانين له وليس المراد به (التمكن فيهما) لانه محال فى حقه تعالى فتعين ان يكون المراد به هو المؤثر فيهما (فالحق) يعنى اذا حملت الآية على نفى تعدد الصانع المؤثر كما هو الظاهر لاعلى نفى التعدد مطلقة اى سواء كان مؤثرا اولا كان الحق الحقيق (حينئذ ان الملازمة) اى الملازمة الواقعة بين قوله لوكان وبين قوله لفسدتا (قطعية) كما هو الملتزم عند غير الشارح ثم استدل عليه بقوله (اذ التوارد باطل) يعنى لما اريد به الاله المؤثر كان الملازمة فى الآية قطعية لان توارد المؤثرين على مصنوع باطل لان تأثير كل واحد منهما اما بان يؤثر قدرة كل منهما فى جميع ماحصل من السماء والارض مع قدرة الآخر على سبيل الاجتماع اوبان يؤثر قدرة احدهما فى البعض وقدرة الآخر وهذا اما على سبيل التوزيع بان يكون المؤثر فى كل السماء الها وفى كل الارض آخر منهما اوعلى سبيل التقسيم بان يكون المؤثر فى بعض كل منهما الها وفى البعض الآخر الها آخر والكل باطل اما الاول فللزوم توارد العلتين المستقلتين فى معلول واحد واليه اشار بقوله اذ التوارد ثم بعد ابطاله اشار الى الباقى بقوله (فتأثيرهما) اى تأثير المؤثرين (اما على سبيل الاجتماع) هذا اشارة الى مابيناه من القسم الثانى من الترديد (او التوزيع) اى واما على سبيل التوزيع وهذا اشارة الى القسم الثالث منه ولايخفى انه بقى ههنا قسم آخر وهو ان يكون المؤثر فى بعض كل منهما الها وفى البعض الآخر من كل منهما الها آخر ولعل الفاضل المحشى ترك هذا القسم لعدم اعتباره للفرق الذى بين التقسيم والتوزيع بخلاف ما اذا اعتبرناه فانه يكون على سبيل التوزيع للسماء اله مستقل والارض اله مستقل آخر وعلى سبيل التقسيم يكون للسماء الهان وللارض الهان كما اشار اليه استاذ استاذنا الفاضل يوسف افندى زاده رحمه الله فى حاشيته ولهذا قررنا الترديد المذكور على الاعتبار للفرق المذكور وكل منهما باطل (فيلزم انعدام الكل اوالبعض) يعنى انه على تقدير كون التأثير على ماذكر يلزم امر ان لانه ان كان تأثيرهما على سبيل الاجتماع يلزم انعدام كل من السماء والارض لانا اذا قلنا ان السماء حصل بتأثير احدهما دون تأثير الآخر يلزم انعدام السماء لانه لايمكن ان يؤثرا معا للزوم التوارد فتعين تأثيرهما على التعاقب

بمجموع قدرتيهما اوعلى سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر فى بعض منهما اله وفى بعض آخر اله آخر فنقول لوامكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلايكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فى العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لايوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لايكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع اوبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل الخ انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او

وهو يستلزم الانعدام لانه ان كان اثر احدهما موثرا اولا ثم كان اثر الآخر لم يوجد المتأثر لانه وجد فيه جزء مؤثر ولم يوجد جزء مؤثر آخر وان كان تأثيرهما على سبيل التوزيع يلزم انعدام البعض (عند عدم كون احدهما صانعا) وقوله (لانه علة) ناظر الى انعدام يعنى ان كان تأثيرهما على سبيل الاجتماع يلزم انعدام الكل عند عدم احدهما لان ذلك المعدوم جزء علة فينعدم الكل المصنوع لانعدام علته التامة لان انعدام الجزء مستلزم لانعدام الكل وقوله (او علة تامة) ناظر الى انعدام البعض يعنى وان كان تأثيرهما على سبيل التوزيع فانعدام الاحد المؤثر المستقل فى بعض المصنوع مستلزم لانعدام بعض المصنوع الذى ارادة ذلك الاحد لكون الاحد المذكور المفروض علة تامة لذلك المصنوع (فيفسد العالم) يعنى فيلزم فساد العالم ولما كان الفساد يجىء على معنيين احدهما عدم التكون المطلق والثانى عدم التكون بالفعل وكان المراد ههنا هو المعنى الثانى اراد المحشى ان يفسره فقال (اى لايوجد هذا المحسوس كلا) اى على تقدير تأثيرهما على سبيل الاجتماع (او بعضا) اى على سبيل التوزيع لكن العالم موجود محسوس بالبداهة فليس فى السماء ولا فى الارض مؤثر غير الله تعالى ولا يخفى ان هذا التوجيه فى كون الآية قطعية انما هو على تقدير الارادة بالالهين المفروضين ماهو مؤثر فى المصنوع واما على تقدير الارادة بهما ماهو اله مطلقا اعنى سواء كان مؤثرا اولا فهو ماسيذكره بقوله (ويمكن ان يوجه الملازمة) (ما) اى التى فى الآية الكريمة توجيها ملابسا (بحيث يكون) ما افادته الآية من التوحيد (قطعية) اى من غير احتياج الى حمل الالهين المفروضين على المقيدين بالمؤثرية بل بابقائهما (على الاطلاق) يعنى سواء كانا مؤثرين اولا (وهو) اى التوجيه المذكور (ان يقال) اى فى تقرير الملازمة التى فى الآية انه (وتعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود) اى فضلا ان يكون موجودا لان مالم يكن ممكنا لم يكن موجودا بالفعل ضرورة لكن العالم موجود بالفعل بالضرورة فيكون العالم ممكنا واذا كان ممكنا لم يتعدد الواجب ثم اشار الى دليل الملازمة فى الشرطية القائلة بانه لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا بقوله (والا) اى وان كان العالم ممكنا على تقدير

او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذى يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ماقاله المحشى المدقق فيه انه يجوز ان لايعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشىء منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لايخفى والفاضل الچلبى لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع * واعلم انه يمكن حمل قوله لايقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لايتم الجواب المذكور كما لايخفى على المتأمل هذا نهاية ماتيسر لى من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام ﴿**قوله** ويمكن ان يوجه الملازمة الخ ﴾ اى يمكن توجيه الملازمة فى الآية بحيث يفيد نفى تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذى من شانه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجود الان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اى وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على

تعدد الواجب (لامكن التمانع المستلزم للمحال) فانه لما ثبت استلزام التمانع للمحال فيما قرره الشارح عرف انه لانزاع فى كون التمانع مستلزما للمحال بل النزاع فى كون الآية الكريمة قطعيا ايضا وقوله (لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين) دليل للملازمة التى هى فى قوله والا لامكن يعنى وانما استلزم كون العالم ممكنا على تقدير التعدد ان يكون التمانع ممكنا لان لزوم امكان التمانع انما هو للشيئين احدهما تعدد الاله وثانيهما امكان شىء من الاشياء كما اشار الى الاول بقوله (من التعدد) والى الثانى بقوله (وامكان شىء من الاشياء) ولو وجد التعدد والامكان لزم امكان التمانع ولما ابطل التمانع بطل التعدد مع امكان العالم (فاذ فرض التعدد) اى مع امكان العالم (يلزم ان لايمكن شىء من الاشياء) لكن الاشياء ممكن وموجود فلا يجوز فرض التعدد وانما يلزم من ذلك الفرض ان لايمكن شىء لانه لو امكن شىء مع فرض التعدد يلزم ان يمكن التمانع واليه اشار بقوله (حتى لايمكن التمانع المستلزم للمحال) وهو من قبيل عطف المسبب على السبب يعنى ان عدم امكان شىء من الاشياء على هذا التقدير يكون سببا لامكان التمانع الذى يستلزم المحال واذا بطل امكان التمانع بطل ملزومه الذى هو امكان شىء مع فرض التعدد والحاصل ان فيه امرين احدهما التعدد مع عدم امكان شىء وثانيهما عدم التعدد مع امكان شىء فالاول باطل لانه ثبت وجود الاشياء بالبداهة وما ثبت وجوده من العالم ثبت امكانه فالتعدد مع عدم امكان شىء باطل فتعين الثانى وهو عدم التعدد مع امكان العالم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير المنع بالترديد على طريق العلاوة لدفع قول من قال ان الآية قطعية حيث قال (ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان) يعنى ان اريد بالفساد المستفاد من الآية عدم التكون بالامكان فلا نسلم انتفاء اللازم هذا على ما قرره الشارح ولما كان منع انتفاء اللازم على تقرير الشارح منعا مع قطع النظر عن وجود علته التامة لم يتم امر الدليل يعنى كونه (ولو اريد) اى (باللازم) وهو الفساد المستفاد من الآية (عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة) بان قرر الدليل بانه لو وجد الصانعان لامكن التمانع ولو امكن التمانع لامكن ان لايوجد مصنوع مع وجود علته التامة لانه لو وجد اما ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما كما عرفت فيما سبق والكل باطل فيلزم عدم

مامر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شىء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لايكون شىء من الاشياء ممكنا حتى لايلزم امكان التمانع الذى هو محال وبما حررنا اندفع ماقيل ان عدم امكان العالم لايستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لايكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل مانقله المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تكون السماء والارض لم يكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضى وهذا ظاهر عند المتأمل ﴿**قوله** لو اريد باللازم الخ﴾ نقل عنه وتقرير الدليل

المصنوع مع وجود علته التامة وعدم المصنوع مع وجود علته التامة ممتنع فالتمانع ممتنع واذا امتنع التمانع فوجود الصانعين ممتنع ولو اريد به عدم التكون بالامكان (لتم الامر) لانه ضم اليه قوله مع وجود علته التامة فتكون الاية حجة قطعية فلا مجال للمنع عليه (لكنه) اى لكن ارادة عدم التكون مع قيده لقوله مع وجود علته التامة (بعيد) لانه اذا كان ارادة عدم التكون المجرد عن الفساد خلاف الظاهر فارادة عدم التكون مع ضم الامكان اولى لكونه خلاف الظاهر واذا كان هذا اولى لكونه خلاف الظاهر فارادة امكانه بضم قوله مع وجود علته التامة اولى ان يكون خلاف الظاهر منه ﴿ قوله ﴾ اى اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير السؤال الذى يرد على الاستدلال بالآية (فلا يفيد الاالدلالة) اى فلايفيد لفظ لوفى قوله تعالى لو كان فيهما الاالدلالة ﴿ ٢٦٤ ﴾ على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد واذا لم يفد الاالدلالة على هذا (اى فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضين) يعنى بهما انتفاء الفساد فى الزمان الماضى وانتفاء التعدفيد (مقررين) اى ثابتين معلومين عند السامع (لكن يعلل الثانى بالاول) اى لكن لايفيد الدلالة مطلقا بان يكونا ثابتين من غير تعلق احدهما بالآخر بل يفيد مع الدلالة الاول انه يعلل الثانى وهو انتفاء الفساد بالاول وهو انتفاء التعدد (بحسب الماضى) (الماضين) كما هو مقتضى كلمة لو فيلزم ان يكون عدم الفساد مدلولا وعدم التعدد دليلا عليه على عكس المقصود (والمقصود) اى والحال انه خلاف المقصود لان المقصود (بيان تحقق انتفاء الاول) بان يكون مدلولا ومدعى بحسب جميع الازمنة اى والمقصود ايضا بيان تحققها (بالنسبة الى جميع الازمنة) من الماضى والحال والاستقبال لا ان المقصود تخصيص تحقق انتفائهما بالزمان الماضى (بدليل تحقق انتفاء الثانى) اى ولا المقصود ايضا مجرد تحقق انتفاء الاول بل المقصود بيان تحققه بدليل كون الفساد منتفيا فى السماء والارض ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الجواب عن السؤال بالمنع لكون مقتضى كلمة لو تخصيصا بالماضى يعنى لانسلم ان مقتضى كلمة لو هو التخصيص بالزمان الماضى وانما يكون هذا لو كان المقتضى هو ما اقتضاه اصل اللغة والحال انه قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط (من غير دلالة على تعيين زمان) هذا تقرير ماجاب به الشارح وهو عدم تسليمه للدلالة على تعيين الماضى

هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لايوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الآية على هذا المعنى مما لايخفى بعده انتهى كلامه (**قوله** لامتناع الخ) دليل لقوله فامكن ان لايوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيده بالامكان ثم يقيده بمنع وجود العلة التامة (**قوله** لتم الامر الخ) يعنى لتم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة (**قوله** فيلزم ان يكون الخ) اذا كان كلمة لو لاتفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول فى الزمان الماضى يلزم ان يكون كلا الانتفائين

ويمكن ان يجاب عنه على تقدير التسليم واليه اشار المحشى بقوله (ولو سلم الدلالة) اى دلالة لو (على تعيين الماضى لتم المقصود) وهو نفى التعدد فى جميع الازمنة (ايضا) اى كما تم على عدم التعيين بان يقرر الدليل هكذا وهو انه لو تعدد الالهان لفسدتا فى الزمان الماضى لكنه لم يوجد فسادها فى الزمان الماضى فلم يتعدد الالهان فاذا ثبت عدم التعدد فى الزمان الماضى فعدم ثبوته فى الحال والاستقبال بالطريق الاولى لانه لوفرض تعدده فى الزمان الماضى فعدم ثبوته فى الحال والاستقبال بالطريق الاولى لانه لوفرض تعدده فى الزمان الآتى لم يكن الها لانه على هذا التقدير يكون حادثا والحادث لايكون الها واشار المحشى الى كبرى هذا الدليل بقوله ﴿ ٢٦٥ ﴾ (لان الحادث لايكون الها) وحاصله ان ثبوت عدم التعدد بهذه الآية فى الزمان الماضى بعبارتها وفى زمان الحال والاستقبال بدلالتها ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان عدم الاستقامة فى قول من قال ان الواجب والقديم مترادفان حيث قال (لكنه ليس بمستقيم) اى القول بالترادف غير مستقيم وقوله (للقطع) اشارة الى دليل عدم الاستقامة يعنى انه لايستقيم لوقوع الحكم القطعى (بتغاير المفهومين) اى مفهوم الواجب ومفهوم القديم وكل مفهومين ثبت المغايرة بينهما لايستقيم ان يقول انهما مترادفان (لان قدماء المتكلمين) يعنى ان عدم الاستقامة مبنى على ماذهب اليه المتأخرون فى معنى الترادف حيث قالوا ان المراد بالترادف بين المفهومين هو اتحادهما فى المفهوم وهذا هو القول المشهور فى معنى الترادف والترادف بهذا المعنى لم يوجد بين الواجب والقديم واما قدماء المتكلمين فانهم (يريدون بالترادف التساوى) اى بين الشيئين يعنى اتحاد ماصدق عليه المفهومان سواء اتحدا فى المفهوم كاتحادهما فيهما صدقا عليه اولا وعلى مذهبهم يستقيم ان يحكم بالترادف بين الواجب والقديم لانهما وان لم يتحد مفهومهما لكنه يصدق كل واحد منهما على ماصدق عليه الآخر وهذا اعتراض على الشارح حيث حكم بعدم الاستقامة قطعا مع انه على مذهب القدماء مستقيم قال بعض المحشين

الماضيين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثانى بالاول كما ان قولك لو جئتنى لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثانى لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية الحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثانى المقرر عند السامع والآية لاتفيده فلاتكون استدلالا (**قوله** ولو سلم الدلالة الخ) يعنى ولو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود اعنى اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد فى الماضى لانه اذا ثبت انتفاء التعدد فى الزمان الماضى يكون ماجاء به التعدد فى الحال او الاستقبال حادثا والحادث لايكون الها فلايكون ماجاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا (**قوله** قدماء المتكلمين الخ) يعنى ان ماوقع فى كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوى فى الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد فى المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوى فى الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما

ان الانسب للشارح المحقق ان لا يجزم بعدم الاستقامة بل يردد كلامه بانه ان اراد ذلك البعض بالترادف معناه المشهور فذلك غير مستقيم وان اراد به التساوى فيرد عليه ما يرد التساوى وسيجىء فافهم كذا قاله بعض المحشين ثم اراد المحشى ان يؤيد كون الترادف ههنا بمعنى التساوى بالنقل عن التبصرة بقوله (قال فى التبصرة) اى قال الشيخ ابو المعين فى تبصرته فى تحقيق معنى الايمان والاسلام (الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس) اى وكل مسلم مؤمن (ثم بين) اى شرح ذلك الشيخ فيه وفصل هذا الكلام بان يبين ويذكر (لكل منهما) اى من الايمان والاسلام (مفهوما على حدة) ولو اراد ذلك الشيخ بالترادف الواقع بين الايمان والاسلام الترادف بالمعنى المشهور اعنى ما اتحد مفهوما لم يذكر مفهوما لكل منهما لانه لو اريد به ذلك لم يتغاير مفهومهما والتصدى الى البيان بعد الحكم بالترادف بينهما تصريح بان المراد بالترادف هو بمعنى التساوى يعنى الاتحاد فى التصادق سواء اتحد مفهومهما ايضا اولا ومادة الايمان والاسلام من قبيل الثانى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان كلام بعض المتأخرين فى بيان النسبة بين القديم والواجب حيث ذهبوا الى التساوى بينهما فقال الشارح تأييدا للتساوى وفى كلامهم (تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) وعلم ان صفات الله تعالى قديمة باتفاق اهل السنة لكنهم اختلفوا فى انها هل هى واجبة مثل ذات الله تعالى او هى ممكنة قديمة فذهب المتأخرون الى الاول ومنهم ﴿ ٢٦٦ ﴾ الامام حميد الدين فيكون عندهم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب ولا شىء من الممكن بقديم فعلة الاحتياج الى الغير هو الامكان عندهم وذهب الآخرون الى الثانى اعنى الى امكان الصفات فيكون عندهم ان كل واجب قديم وليس كل قديم واجب لان صفات الله تعالى قديم وليس بواجب (ان) عندهم بل هى ممكن لان علة الاحتياج عندهم هو الحدوث ولما كان ظاهر كلام الحميدى مقتضيا لكون ذات الله وصفاته كليهما واجبين لذاته ومستلزما للحكم القطعى بان صفات الله تعالى غير محتاجة الى شىء كما ان ذاته تعالى غير محتاج اورد عليه شىء واليه اشار المحشى بقوله (يرد على ظاهره) اى على ظاهر هذا التصريح من الحميدى (ان كل صفة) اى سواء كانت قديمة كالصفات الذاتية او حادثة كالصفات الفعلية (محتاجة الى موصوفها) اى من حيث كونها صفة ومن المعلوم انه لا شىء من المحتاج بواجب لان علة الاحتياج هو الامكان بل كل محتاج ممكن (فكيف تكون) صفات الله تعالى (واجبة لذاتها) وانما قال يرد على ظاهره لان للواجب لذاته معنيين احدهما هو الواجب بمعنى ان وجوده من ذاته لا من غيره فعلى هذا المعنى لا يحتاج الواجب الى شىء اصلا وهذا هو المتبادر من الواجب لذاته وهو الظاهر من كلامه فيرد حينئذ عليه بان الواجب بهذا المعنى لا يجوز اطلاقه على غير ذات الله تعالى ولا يطلق الواجب بهذا المعنى على صفاته لان وجود الصفات من غيرها لا من نفسها والثانى بمعنى انه لا ينفك عن ذات الله تعالى سواء كان عينه او غيره كالصفات فحينئذ لا يرد على كلامه شىء لان احتياج الصفات الى الذات غير مناف لوجوبها بهذا المعنى وهذا هو باطن هذا التصريح واليه اشار المحشى

على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس ما ينبغى فمجرد احتمال اذ ليس فى عبارته ولا فى عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة ﴿قوله يرد على ظاهره الخ﴾ اى يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شىء

بقوله (وسيجىء تأويله) اى ﴿ ٢٦٧ ﴾ تأويل معنى قولهم ان الصفات واجبة لذاتها وهو اشارة الى ما يأتى فى بحث الصفات من قوله فالاولى الخ يعنى ان مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته هو ان الصفات واجبة لذات الله تعالى وتقدس بمعنى انها لا تنفك عنه وهذا لا ينافى كونها ممكنة فى نفسها انتهى ملخصا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى نقل الاستدلال للمتأخرين القائلين بان كل قديم وجب لانه لو لم يكن كل قديم واجبا لكان جائز العدم ولو كان جائز العدم لاحتاج وجوده الى مخصص ولو احتاج الى مخصص كان محدثا واشار الى دليل تلك الملازمة بقوله (اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق) اى وجوده بايجاد شىء آخر ولما كان مرجع هذا الاستدلال انها لا يحتاج الى وجود شىء كالذات الواجب وكان هذا مفضيا الى الانكار لبداهة احتياج وجود الصفة الى وجود موصوفها فقال (هذا) اى هذا التفسير الذى ذكروه فى معنى المحدث بانه ما يتعلق وجوده الخ (يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شىء) اى بالحكم بوجود شىء آخر غيره

ان كل صفة محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها ﴿قوله وسيجىء تأويله﴾ اى تأويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس بمعنى ان ذاته تعالى كافية فى اقتضائها من غير احتياج الى امر ومآله الى انه تعالى موجب فى صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولاشك ان الوجوب الذاتى بهذا المعنى اعنى عدم الاحتياج الى الغير لا ينافى احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكر وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشىء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير فى وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شىء اصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تماميته فى نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا فى صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو فى غير الصفات وبان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص فى الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول فى الواجب وكما ان حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها بجعلها واجبة لذواتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم فى نفسه صريح فى ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتضى لوجوده من غير احتياج الى شىء اصلا اذ جواز العدم فى نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى ﴿قوله هذا يدل على ان وجود الصفة الخ﴾ يعنى ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شىء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شىء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة فى وجودها الى موصوفها ﴿فان قلت﴾ ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة ﴿قلت﴾ ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم فى الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود ولاشك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذى

(وهذه) اى وهذا الحكم الذى حكموا بان الصفات القديمة لايتعلق بايجاد شئ (جهالة بينة) اى ظاهرة لمصادمتها ومناقضتها للقضية البديهة التى هى ان كل صفة محتاجة الى وجود موصوفها (وان قالوا) اى وان حرر هؤلاء المستدلون مرادهم فقالوا (كلامنا) اى وليس فيه مصادمة للبديهية لان كلامنا (فى القديم بالذات والصفة ليست كذلك) اى الصفة التى حكمنا بقدمها ليست بقديمة بالذات لان القديم على ضربين احدهما القديم بالذات وهو الذى لايحتاج الى وجود شئ والثانى القديم بالغير وهو الذى لاينفك عن القديم بالذات ومرادنا فيما حكمنا بانه لايحتاج الى وجود شئ انما هو القديم بالذات واحتياج الصفة الى وجود شئ لاينافى هذا القديم وقلنا ان هذا الفرق الذى ذكروه (لم يصح) اى لو كان مرادهم هذا لم يصح (حكمهم بوجوب الصفات) لان حكمهم بوجوب الصفات يقتضى عدم الاحتياج وقولهم بان كلامنا الخ يقتضى الاحتياج وهذا تناقض ولايخفى ان هذا الايراد الذى اورده المحشى يشير الى ضعف ادلة المتأخرين وحينئذ ان فيه تلميحا الى ان مسلك الشارح امكان صفة الله تعالى بمعنى الاحتياج الى الموصوف ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى تقرير الجواب عن الاعتراض الذى ورد على من يقول بوجوب الصفات بان منع المقدمة (الصفات) الاستثنائية ويقول لانسلم انه لو كانت الصفة باقية لزم منه قيام المعنى بالمعنى وانما يلزم ذلك لو كان البقاء معنى مغايرا للصفة وليس كذلك بل كل صفة فهى (باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) لعدم انفكاك البقاء عن الصفة القديمة اذ لو انفك ههنا لكانت الصفة حادثة ثم اشار المحشى الى بيان الفرق وبين ابقاء القديمة والحادثة

هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وماذكروا من ان كل ماهو محتاج فى وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ماسوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لايجدى نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا ازليا * قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما تلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم واما اذا كان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اى للذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لانعنى بالمحدث الاما يكون محتاجا فى وجوده الى ايجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلاتكون محدثة فلاتلزم الجهالة البينة اذ لايلزم منه ان لايتعلق وجودها بايجاد شئ اصلا انتهى كلامه ولايخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والا لكان جائزا فى نفسه وابائه عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه انا لانسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لايجوز ان يكون محتاجا الى امر ليست غير الذات ولاعينه كأن يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلايلزم حدوثه ولا كونه واجبا بذاته تعالى تأمل فانه من مطارح الاذكيا ﴿ قوله وان قالوا الخ ﴾ يعنى وان قالوا فى دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالايكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة فى كون وجودها متعلقة بايجاد شئ فلايلزم الجهالة فيرد عليهم انه لايثبت حينئذ حكمهم بكون

فقال (واما الاعراض) اى الصفات الحادثة (فبقاؤها) اى فصفة البقاء العارض لها (غيرها) اى غير ذلك الاعراض التى هى معروضة له وانما يكون غيرها (لانفكاكه) اى لانفكاك البقاء (عنها) اى عن الاعراض (حال الحدوث) اى وقت حدوث تلك الاعراض اذ البقاء انما يعرض عليها فى الزمان الثانى فعند الحدوث يوجد العرض ولايوجد البقاء فعلم انه غير العرض واما صفة القديمة فلما لم يكن لها وقت الحدوث لكونها باقية لم يتصور وجودها بدون البقاء فلم يكن البقاء حينئذ غير الصفة ثم انه لما وردت معارضة على من اثبت عدم غيرية البقاء للصفة اشار اليه المحشى بطريق الاستدراك فقال (لكن يرد) اى عليه (ان البقاء مضاف الى الصفة) يعنى يرد على من قال ان البقاء نفس الصفة ان البقاء لما كان مضافا الى الصفة وكان الظاهر من المضاف ان يكون مغايرا ومباينا للمضاف اليه اقتضى ان يكون البقاء مغايرا للصفة (فكيف يكون) اى البقاء (نفس المضاف اليه فان ارادوا) اى اذا كان الامر كما هو الظاهر فان القائلين بانه نفسها ان ارادوا (بكونه) ان بكون البقاء (نفسا) اى بقولهم ان البقاء نفس الصفة بعد تسليم كون الاضافة غير منافية للنفسية انه (عدم الزيادة) اى عدم زيادة البقاء على الصفة (بحسب الوجود الخارجى على ماسيجئ فى التكوين) اى كما اراد من قال ان التكوين عين المكون واراد بكونه عينه انه ليس صفة زائدة على المكون

الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات ﴿ قوله واما الاعراض الخ ﴾ يعنى واما ماقالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لانفكاكه عنها فى حال الحدوث فانها فى اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل فى الزمان الثانى لانها عبارة عن الوجود فى الزمان الثانى واستمراره على ماسيجئ فى الشرح ﴿ قوله لكن يراد البقاء الخ ﴾ يعنى يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونها نفسها الاتحاد فى المفهوم فذلك مما لايخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقى تقتضى زيادة البقاء كالعالم يقتضى زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة فى الوجود الخارجى بمعنى انه ليس فى الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى فلاشك فى صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست فى الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا فى الخارج زائدا عليها حالا فيها كحلول السواد فى الجسم بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى حتى لايلزم القول بتجدد الاعراض فى كل زمان الذى هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة فى العقل لا فى الوجود الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لايقتضى كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة فى الخارج والالزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق ﴿ قوله على ماسيجئ ﴾ فى التكوين حيث قال

بحسب الوجود الخارجي يعنى ان التكوين ليس موجودا خارجيا زائدا على وجود المكون لانه ليس
فى الخارج الا الفاعل والمعقول لاوجود شئ آخر يقال له التكوين بل هو امر اعتبارى وكذلك ان
ارادوا بقولهم ان البقاء نفس الصفة انه ليس موجودا خارجيا غير وجود تلك الصفة بل الموجود فى الخارج
ليس الا الصفة فحينئذ يرد عليهم بانه اذا كانت تلك الارادة جائزة (فلم لايجوزوا النفسية بهذا المعنى)
اى بعدم الزيادة (فى الاعراض) مع انهم لم يجوزوا بقاء الاعراض مستندين على انه لوجاز يستلزم قيام
المعنى بالمعنى ولم يقبلوا فيه جواز كون البقاء نفس الاعراض بمعنى انه لم يكن لها وجود غير وجود العرض
يقال له البقاء بل هو نفسها وجوزوا ههنا (حتى لايلزم) يعنى ولوجوزوا فيها لايلزم عليهم (تجدد
حدوثها) اى ليت شعرى انهم يريدون هذا المعنى ويحكمون بكون البقاء نفس الاعراض فلايلزمهم ماورد
عليهم من تجدد حدوث الاعراض ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الاستدلال على ماصرح
به المصنف من كون المحدث حيا قادرا عليما الخ بالقضية البديهية وهى (ان محدث العالم على هذا النمط) اى
على هذا الطريق (يعنى) اى يريد الشارح بقوله ان محدث العالم على هذا النمط انه ليس المراد من كونها
بديهية انها بمجرد تصور كون المحدث محدثا يكون دلالته على هذه الصفات بديهية بل المراد (ان تصور
الواجب) اى الواجب الوجود لذاته (بعنوان انه ـ ٢٧٠ ـ محدث بجميع ماسواه) اى ماسوى
ذاته وصفاته (على
النمط) بفتح النون والميم
بمعنى الطريق اى على
الطريق (البديع والنظام
المحكم يجعل) اى ذلك
التصور (الحكم بثبوت

من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا
الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك
فهو امر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا متحققا مغايرا
للمفعول فى الخارج ﴿ **قوله** يعنى ان تصور الواجب الخ ﴾ يعنى قد علم
مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ماسواه فاذا تصور بعنوان انه محدث

هذه الصفات) اى الحياة والعلم والقدرة والارادة وادراك المسموعات وادارك المبصرات (الجميع
(بديهيا) لان من احدث هذه الاثار البديعة فله علم البتة ومن له علم فله حياة ولما كانت هذه الاثار
حادثة وجب حدوثها بالقدرة والارادة اذ الحادث لايوجد الا بالقصد والاختيار فدل الحدوث على ان
محدثها ذو قدرة وارادة ولما فسر المحشى كلام الشارح بهذا اعنى بانه محدث بجميع ماسواه لا ان مراده
ببعض ماسواه لم يرد عليه السؤال بالوسط كما قال (فلا يرد) على بداهة قوله محدث للعالم (ما) اى اعتراض
(يقال انه يحتمل ان يحدثه) اى يقال لانسلم انه يحتمل ان يحدث المحدث الواجب هذا العالم (بالوسط
المختار) اى بالممكن الذى يتوسط بين الواجب المحدث وبين العالم المصنوع ويكون هذا الممكن للتوسط مختارا
(الصادر) اى الذى يصدر ذلك المتوسط (عنه) اى الواجب (بالايجاب) اى لا بالقصد والاختيار
(وايجابه) اى وايجاب ذلك الواجب لذلك الوسط المختار (بلا قصد) اى حال كونه بلا قصد (لايدل
على العلم) اى لايدل على ان المحدث عالم لان ذلك الواجب الموجب الاول ليس هو المحدث لهذا العالم
المصنوع على هذا التقدير بل يكون المحدث له هو الوسط المختار (ولا على غيره) اى ولا يدل ايضا
غير العلم من كونه قادرا او مريدا وحيا وسميعا وبصيرا * واعلم ان للفلاسفة ههنا مذهبين باطلين احدهما
مذهب المتقدمين منهم وهو ان ماحدث من العالم لم يحدث بايجاد الواجب بالذات بل بالممكن الوسط

الذى هو العقل الاول يعنون به ان الواجب اوجب اولا بلا قصد وارادة ممكنا قديما كذاته بلا شعور
وترجيح بل هو مقتضى ذاته كحركة المرتعش وهذا الممكن اوجد واحدث ممكنا آخر وينفون به
صفات الله تعالى من الارادة وغيرها وثانيهما مذهب المتأخرين منهم وهو ان ماحدث من العالم بايجاد
الممكن للوسط ايضا لكنهم يقولون ان ذلك الوسط صدر عن الواجب بالارادة اللازمة لذاته ويلزمهم ان
يقولوا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والشرطية الثانية ممتنعة
يعنى ان المشية لازمة لذاته ـ ٢٧١ ـ والفعل لازم لمشيته فلا يخلو عن فعل مافى الازل وعدم
المشية وعدم الفعل منه
محال والمذهبان باطلان
نشأ من نفى الصفات
والحق ان الله تعالى ان شاء
فعل وان شاء لم يفعل
والشرطيتان جائز الوقوع
كما سيجيء ان شاء الله
تعالى وانما لم يرد السؤال
بالوسط على تقدير
الارادة بالعالم جميع
ماسوى الله تعالى (لان
ذلك الوسط) اى الوسط
المختار الذى يطلقون عليه
العقل الاول (من جملة
العالم) لانه يصدق عليه
انه سوى ذات الله وصفاته
واذا كان من جملة العالم

لجميع ماسواه على النمط البديع والنظام المحكم على ثبوت الصفات المذكورة
له بالبديهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل
على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحياة فلا يرد مايقال
ان احداثه تعالى العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات
المذكورة اذا كان بلاواسطة لكن يحتمل ان يحدثه بوسط مختار صادر عنه
بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث
ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور لحركة المرتعش فيكون
ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد
لايدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لايخفى وانما قيدنا الايجاب ببلا قصد
لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث
ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن
الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لايدل على
نفى الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات ﴿ **قوله** لان ذلك
الخ ﴾ متعلق بقوله لايرد يعنى لايرد مايقال لان ذلك الوسط من جملة العالم
ضرورة كونه ماسوى الله تعالى اذ لايجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون
حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر
الموجب القديم لايكون حادثا ﴿ **قوله** ولايخفى الخ ﴾ يعنى لايخفى ان هذا
الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ماسوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان

(فيكون حادثا) واذا كان حادثا (فلايصدر عن القديم) اى من القديم بالذات (بالايجاب)
بل يصدر عنه بالقصد والاختيار لان الحادث لو صدر بالايجاب لكان قديما فالعالم بجميع اجزائه صدر
عن الواجب القديم بلا واسطة بل بارادته واختياره (ولا يخفى انه) اى الرد المذكور بادخال الوسط
فى جملة العالم (انما يتم اذا لم يقتصر) اى اذا لم يكن قوله جميع ماسوى الله حادث مقتصرا (على بيان حدوث
ماثبت وجوده من الممكنات) واما اذا كان مقتصرا عليها فلا يتم هذا الجواب لجواز ان يوجد ممكن
مجرد قديم مستند للقديم بالذات صادرا عنه بالايجاب غير داخل فى هذا العالم واما اذا لم يقتصر

على حدوث ماثبت وجوده من الممكنات فيعم ماثبت وجوده كالسماء والارض ومالم يثبت وجوده كالمجردات من العقول والنفوس فيتم حينئذ هذا الجواب فانه حينئذ يكون كل مافرض وسطا سواء كان من المجردات اومن الماديات داخلا فى العالم الذى يكون حادثا بالقصد ثم بين المحشى وجها لما زاد الشارح من قوله على النمط البديع على قوله المحدث للعالم لايكون بدون هذه الصفات فقال (ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم) يعنى ان وجه اعتبار الشارح لهذا القيد وزيادته حيث لم يكتف بقوله المحدث المطلق فى اثبات الصفات المذكورة للمحدث ليس لاجل احتياج اثبات الصفات المذكورة الى هذا الاعتبار بل لاجل ماذكره وهو قوله (له مدخل فى بداهة الحكم) اى فى بداهة حكم لزوم الصفات للمحدث (والا) اى وان لم يكن الاعتبار لهذا لاحتياج اصل الحكم (فيمكن) اى فحينئذ يمكن (ان يستدل بحدوث العالم) يعنى من غير اعتبار ومع قطع النظر عن كونه على هذا النمط والنظام (على القدر والاختيار) لانه اذا ثبت الحدوث مطلقا ثبت كون ﴿ ۲۷۲ ﴾ وجوده بالقصد والاختيار لما عرفت آنفا من انه لو لم يكن بالقصد لكان بالايجاب ولو كان بالايجاب يكون قديما لاستناده بالقديم فيثبت قدرة المحدث وارادته من غير احتياج الى القيد الذى اعتبره الشارح (وكل قادر) اى ويثبت ايضا بحدوثه ويتفرع على ثبوت القدرة والاختيار له ان كل قادر (عالم وحى) يعنى يثبت حياة الصانع وعلمه بمجرد ثبوت حدوث العالم لكن لايكون ذلك الثبوت بالبداهة بل يثبت بداهته باعتبار قيد (و) زاده الشارح واما ثبوت السمع والبصر بهذا الاستدلال ففيه تأمل واليه اشار بقوله (وظاهر كلام الشارح) وهو ان المحدث لايكون بدون هذه الصفات (يعم السمع والبصر) يعنى ان ظاهره ان صفة السمع والبصر يثبتان ايضا بثبوت حدوث العالم اذا استدل به على ثبوت قدرته واختياره من غير احتياج الى اثباتهما بدليل آخر فان دلالة حدوث العالم على هذا النمط البديع والنقوش على كونه سميعا وبصيرا مسلم لان تلك النقوش دالة على كونه بصيرا (لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما) اى على صفة السمع والبصر (تأمل) لجواز ان يصدر عنه الافعال المتقنة مع علمه لها بلا سمع وبصر واجيب عنه بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها هل هى موجودة متغايرة فله مطلب آخر يجئ بعد هذا وهو قوله فيما

حدوث ماثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا بحدث العالم بتوسطه ﴿قوله ثم ان اعتبار الخ ﴾ يعنى انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا فى بديهة الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لايكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لايتصور الامع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحياة اذ لا يعنى بالحيات الاصفة توجب صحة العلم والقدرة ﴿ قوله وظاهر كلام الشارح الخ ﴾ يعنى ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بديهة لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفى فى ذلك العلم بالمسموعات

يأتى وله صفات ازلية الخ انتهى ثم ان المحشى انما قال ظاهر كلام الشارح لان باطنه لايدل على التعميم المذكور لان تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو مجموع لايستلزم تعلقه بكل فرد منه بل يصح ان يكون باعتبار البعض كذا قاله بعض المحشين واقول ويؤيده كون الشارح منسلكا بسلك الاشعرى فان السمع والبصر راجعا الى صفة العلم عنده والله الموفق ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله بعد بيان الدليل الثانى على نفى العرضية عن الواجب الوجود حيث قال (وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) يعنى ان الاستدلال على انه تعالى ليس بعرض لان بقاء العرض ممتنع (وهذا الاستدلال مبنى على قول من قال من الفلاسفة ان بقاء الشئ معنى موجود زائد على وجود ذلك الشئ الذى عرض عليه البقاء ولذا يلزمه قيام المعنى بالمعنى ولما كان كلام الشارح ناقصا فى بيان كون البقاء عرضا حيث اكتفى ﴿ ۲۷۳ ﴾ بكونه معنى زائدا على وجود المعروض اراد المحشى اتمامه بقوله (وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه) يعنى لايكفى فى كون الشئ عرضا كونه معنى زائدا بل يشترط ان يكون معنى زائدا وان يكون هذا الزائد امرا موجودا فى نفسه ومع هذا يشترط ان يكون امرا موجودا فى الخارج (حتى يكون) العرض (عرضا) لان العرض امر موجود فى الخارج زائد على وجود معروضه (وهو) اى كونه امرا موجودا ﴿ ۱۸ — سيالكوتى — ل ﴾ فى نفسه (ممنوع ايضا) اى كما ان كونه امرا زائد ممنوع كما يأتى منعه فى قوله الآتى وهذا بيان لما يتوقف عليه كون البقاء عرضا وهو الشيآن احدهما كونه زائدا وثانيهما كونه امرا موجودا فى نفسه وكلاهما ممنوعان اما الاول فهو ما ذكره الشارح وبين ماهو المذهب الحق واما الثانى فهو ما اشار اليه المحشى بقوله وهو ممنوع ايضا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير القيام على ماهو الحق حتى يدخل فيه اوصاف البارى تعالى وهو تفسيره باختصاص الناعت (كما فى اوصاف البارى تعالى) ثم اراد المحشى بيان مراد الشارح من عدوله عن تغير القيام بالتبعية فى التحيز الى التغير باختصاص الناعت فقال (يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد)يعنى انه غير صادق على بعض ماصدق عليه المعرف (فى اوصاف البارى) وقال بعض المحشين ان قوله غير مطرد سهو لان الحق ان يقول غير منعكس انتهى (وقد يدفع) اى هذا النقض عن التفسير الاول (بان

والمبصرات * واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجئ بعد هذا فى قوله وله صفات ازلية وهى العلم الخ ﴿قوله وعلى ان هذا الخ ﴾ ظاهر كلام المحشى يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا فى عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى مايقابل الذات وهو بهذا المعنى لايطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبنى على ان بقاء الشئ امر موجود زائد على وجوده وفى قوله والحق ان البقاء الخ اشارة الى كلا المنعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمى ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثانى يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا فى كلام الشارح ﴿قوله يعنى ان تفسير القيام الخ ﴾ يعنى فى قوله كما فى صفات البارى اشارة الى تفسير القيام بالتبعية فى التحيز

التفسير) اى تفسير القيام بالتبعية فى التحيز انما هو تفسير (لقيام العرض لا لمطلق القيام) فلا يرد النقض عليه بعدم صدقه على اوصاف البارى تعالى (واوصافه تعالى ليست اعراضا فحينئذ لا يطلق عليها انها قيام العرض الذى هو المعرف (ولذا) اى ولعدم كون اوصاف البارى عرضا (حكموا ببقائها) اى ببقاء اوصاف البارى تعالى (وعدم) اى وحكموا ايضا بعدم (بقاء الاعراض) ولو كانت اوصاف البارى تعالى عرضا لما حكموا ببقائها ولما حكموا ببقائها مع انهم لم يحكموا ببقاء الاعراض تبين انهم لم يدخلوا اوصاف البارى تعالى فى الاعراض ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الرد للدليل الثانى الذى هو للمتكلمين الذين ذهبوا الى امتناع بقاء الاعراض كما رد برد آخر حيث قال (وان انتفاء الاجسام) يعنى ان انتفاءها فى آن وان مشاهدة بقاءها بتجدد الامثال ليس بابعد الخ لان السماء مثلا باق فى مشاهدتنا من اليوم الذى خلقها الله تعالى فيه ثم اراد المحشى ﴿ ٢٧٤ ﴾ ان يبين ماهو الفرق بين الردين فقال

(هذا رد اجمالى) اى نقض اجمالى وهو ابطال الدليل بجميع مقدماته كما كان الرد الاول نقضا للتعريف (لدليلهم) اى لدليل المتكلمين الذى يستدلون به على امتناع بقاء الاعراض (وحاصله) اى حاصل هذا الرد (ان ماذكروه) اى ان هذا الدليل بجميع مقدماته باطل لانه مستلزم للفساد لان ما ذكره هؤلاء المتكلمين فى معرض الاستدلال انما هو (استدلال فى مقابلة الضرورى) وكل استدلال شانه كذلك فهو فاسد وقوله (لان ﴿الحكم﴾ اصحابنا) اشارة الى دليل الصغرى يعنى انما كان ماذكره استدلالا فى مقابلة الضرورى لان اصحابنا اى الاشعريين (جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا) فضلا عن كونه ممتنعا وانما جعلوا ضروريا لان الاجسام باقية فى مشاهدتنا ونحكم ببقائها بالعلم الضرورى فيكون حكم هؤلاء المتكلمين بامتناعه حكما للضرورى (وعدم بقائها) هذا اشارة الى الجواب عما قيل ههنا وهو انهم بينوا التفرقة بينهما بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بخلاف عدم بقاء الاعراض فانه ليس بابعد ولذا حكمنا بضرورة بقاء الاجسام لكون عدمه ابعد وحكمنا بعدم بقاء الاعراض لكونه بخلافه فاجاب عنه بان عدم بقاء الاجسام (ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض) واذا ثبت عدم الابعدية (فبقاؤها) اى بقاء الاعراض (ضرورى ايضا) اى كبقاء الاجسام ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير استدلال

> غير جار فى قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض ﴿ قوله هذا رد اجمالى الخ ﴾ يعنى انه نقض اجمالى للدليل الذى اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعنى مخالفة الضرورة ﴿ قوله لان اصحابنا جعلوا الخ ﴾ نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود فى الاجسام والاعراض ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احديهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾ يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد فى تجددها فلذا جعل الاصحاب

الفلاسفة على ان الواجب ليس بجوهر بانهم جعلوا الجوهر من اقسام الممكن وان جعلوه اسما للموجود لا فى موضوع مجردا كان او متحيزا (وارادوا به الماهية الممكنة) اى اراد الفلاسفة بالجوهر الماهية الممكنة واذا ارادوا كذلك (فيلزمه) اى فيلزمهم التزام الشيئين احدهما (ان يكون) اى الجوهر (ممكنا) وكل ماهو ممكن فليس بواجب وثانيهما (وان يزيد وجوده) اى وجوده الخاص (على ماهيته) لان الوجود فى الممكن زائد على ماهيته عندهم (ووجود الواجب) وهذا اشارة الى دليل الكبرى المطوية يعنى وكل شئ زاد وجوده على ماهيته فهو ليس بواجب لان وجود الواجب (عين ذاته عندهم) فلا شئ من الجوهر بواجب وكذا عكسه وهو لا شئ من الواجب بجوهر وهو المطلوب ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ان الجواب الذى اجابوا به عن السؤال الوارد على قولهم ان اطلاق الواجب وغيره جائز عليه تعالى بانه لا نسلم جواز اطلاقه عليه ﴿ ٢٧٥ ﴾ تعالى اذا لم يرد به الشرع وقد اجيب عنه بان ما يرادفه يطلق عليه

تعالى وقال (وفيه نظر) اى فى هذا الجواب نظر ولما كان النظر ههنا بوجهين احدهما بمنع كون تلك الالفاظ مرادفة للفظة الجلالة وثانيهما بمنع ان الاذن بلفظ يكون اذنا لمرادفه اشار المحشى الى الاول بقوله (للقطع بتغاير المفهومات) يعنى لا نسلم ان الواجب والقديم مترادفان للفظة الجلالة لان الترادف المشهور انما يجرى فى الالفاظ التى اتحدت مفهومها وههنا ليس كذلك لان مفهوم اللفظ الجلالة هو عين ذات الواجب الوجود المستجمع بجميع صفات الكمال بخلاف مفهوم الواجب فانه اما ما يقتضى لذاته وجوده او ما لا يحتاج الى غيره وبخلاف مفهوم القديم فانه اما ما لا يكون مسبوقا بالعدم او ما لا يكون مسبوقا بالغير ولا شئ من هذه المفهومات متحد مفهوم اللفظ الجلالة واشار الى الثانى بقوله (وايضا) يعنى كما كان الترادف ممنوعا كذلك يكون الاذن من الشرع باطلاق ماهو مرادف للاسم المأذون ممنوعا لانا (لا نسلم ان الاذن بالشئ) اى باطلاق لفظ عليه تعالى (اذن على ما يرادفه) اى على اطلاق لفظ يرادف ذلك المأذون له (ولازمه) اى وعلى اطلاق لازم ذلك اللفظ المأذون وقوله (كيف لا) تأييد لعدم وقوع هذا الاذن يعنى كيف يجوز ان يكون الاذن بالشئ اذنا لاطلاق مرادفه (وقد يكونان) يعنى مع انهما مرادفه ولازمه قد يكونان (موهمين للنقص) اى يتوهم من اطلاق ذلك المرادف او اللازم عليه تعالى تنقيص لذاته تعالى او لصفاته مع عدم ذلك الوهم فى اصل هذين

> الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كال التميز كما فى المتن ﴿ قوله فيلزم ان يكون الخ ﴾ اى فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد فى الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص ﴿ قوله للقطع بتغاير المفهومات ﴾ فان الله علم للجزئى الحقيقى والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم ﴿ قوله وايضا الخ ﴾ اى يرد ايضا انا لا نسلم ان الاذن للشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر فى ذلك

الامرين (ولاشك فى عدم صحة اطلاقه) اى اطلاق مايوهم النقص مع كون اطلاقه عليه تعالى صحيحا فى الواقع
(مثل خالق كل شئ) فانه يجوز ان يطلق عليه تعالى انه خالق كل شئ (ويلزمه) يعنى مع انه لايجوز اطلاق لازمه
عليه لانه يلزم من جواز اطلاق خالق كل شئ انه (خالق القردة والخنازير) وهذا اللازم لايجوز اطلاقه
عليه تعالى مع انهما داخلان فى الشئ ومخلوقات له تعالى وهذا معنى قوله (مع عدم جواز اطلاق اللازم)
وهو خالق القردة والخنازير (عليه تعالى) لكونهما ﴿ ٢٧٦ ﴾ موهمين النقص له تعالى ولوكان
الاذن باطلاق لفظ اذنا
لاطلاق لازمه عليه لكان
اطلاق خالق القردة
وخالق الخنازير جائزا
لانه لازم اللفظ الذى يصح
اطلاقه لكنه ليس كذلك
لانه صح اطلاق خالق كل
شئ ولايصح اطلاق خالق
القردة (وقيل الطبيب)
لايطلق عليه تعالى يعنى
انه لايجوز ايضا اطلاق
المرادف الموهم فانه قيل
ان لفظ الطبيب (لايطلق
عليه تعالى مع انه يرادف
الشافى ليس بشئ) يعنى
هذا الاخير ليس بشئ
معتبر لان فى كون الطبيب
مرادفا للشافى نظر (لان
الطبيب هو العالم بالطب
والشافى) يعنى بخلاف
الشافى فانه (من يفيد الشفاء)
اى بغير معالجة واسباب
فحينئذ لايكون بينهما ترادف لتغاير المفهومين ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الفرق بين المتركب (قوله)
وبين المتبعض والمتجزى فى تقسيم الذى له اجزاء الى المتركب والى المتبعض والمتجزى بانه يسمى باعتبار تألفه منهما متركبا
(وباعتبار انحلاله اليها) اى باعتبار ماله اجزاء الى الاجزاء (متبعضا ومتجزيا) والانحلال عبارة عن بطلان
صورة الشئ وزوالها يعنى انه باعتبار انحلاله الى الاجزاء متبعضا ومتجزيا ولما كان ظاهر عبارة الشارح
موهما لعدم الفرق بين المتبعض والمتجزى لانه جعلهما قسمين للمتركب وجمعهما بالواو اراد المحشى ان يبين ماهو

كماهو مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه * اعلم انه لاكلام فى جواز اطلاق
اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء المأخوذة
من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على
اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل
على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك ان الشرع اولا وكذا الحال
فى الافعال وقال القاضى ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه
عليه بلاتوقيف اذا لم يكن موهما بمالايليق بذاته تعالى وقد يقال لابد مع نفى
ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلاتوقيف وذهب
الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط
احترازا عمايوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلايجوز الاكتفاء فى عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع كذا فى شرح
المواقف ﴿قوله ولاشك فى جوازه الخ﴾ وكذا فى جواز اطلاق الجواد
عليه مع عدم جواز اطلاق السخى الذى يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم
عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة
قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك
مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على مالا ينبغى
مأخوذ من العقل وانما يتصور فيمن يدعوه الداعى الى مالاينبغى
والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل ﴿قوله وقيل الطبيب
الخ﴾ اى قيل فى بيان وجه النظر انا لانسلم ان الاذن بشئ اذن
بمرادفه فان الطبيب لايطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافى

الفرق بينهما بقوله (لكن يعتبر) اى كل من المتبعض والمتجزى لكونهما عبارتين عن الانقسام الى الاجزاء متحدان
بالذات لكن يعتبر (فى التجزى كون ماالیه) اى كون الاجزاء التى ينتهى (الانحلال) اى انحلال الكل (مامنه
التركيب) اى يعتبر فيه كون تلك الاجزاء هو الاجزاء التى حصل منها التركيب يعنى ان كان الكل متركبا من
جزئين اومن ثلاثة اوزائدا فانحلاله الى هاتين الجزئين اوالاجزاء يسمى تجزيا وتبعضا ايضا ويسمى ذلك
المركب متجزيا ومتبعضا (بخلاف التبعض) فانه اعم من التجزى لان انحلاله الى عين مامنه التركيب معتبر فيه فمادة
الاجتماع هى انحلال الجسم البسيط الى اجزاء لاتتجزى لانه كم اجزاء حصل فهو مركب منها ويقال له
المتجزى والمتبعض ومادة الافتراق هى المقدار المعين من الماء اذا انقسم الى القسمين فانه متبعض وليس بمتجزلان
اجزاءه ليست بجزئين فقط بل تقسيمه فى ارادة القاسم ان قسم جزئين كان اليه الانحلال جزئين وان قسم
الى ثلاثة كان ماالیه الانحلال ﴿ ٢٧٧ ﴾ ثلاثة الى ان بلغ الى حد لاينقسم بعده فاذا انتهى الى
هذا الحد يكون متجزيا
﴿قوله﴾ اى قول الشارح
رحمه الله فى بيان وجه
التفسير لقول المصنف
ولايوصف بالمائية بقوله
بالمجانسة (لان معنى قولنا
ماهو من اى جنس هو)
يعنى انما فسر قوله بالمائية
بقوله بالمجانسة لان المراد
بالمائية هى التى تكون جوابا
للسؤال بماهو ومعنى السؤال
بماهو هو السؤال باى جنس
هو ويسمى السؤال باى
جنس هو المجانسة ويراد
من السؤال به السؤال من جنس الشئ ولايراد به السؤال من شخصه ولا من وصفه وحقيقته ثم استشهد المحشى
على صحة تفسير الشارح بقوله (صرح به السكاكى وغيره) اى من ائمة البلاغة على ان السؤال بماسؤال عن الجنس
حيث قال فى المفتاح واما مافللسؤال عن الجنس تقول ماعندك بمعنى ان اى الاجناس عندك جوابه انه انسان اوفرس
اوطعام وكذلك تقول ماالكلمة وماالاسم وماالفعل وماالحرف وما الكلام ثم قال (وهذا المعنى) اى معنى
المجانسة (هوالذى) اى هو المعنى الذى (نفى عنه تعالى) وهذا اشارة الى نفى المصنف بقوله ولايوصف بالمائية
اراد به انه لايجوز ان يقال فى حقه تعالى انه يسأله عنه احد بماهو فانه لايجوز ان يجاب عنه بانه من جنس كذا ولم يرد
المصنف به غير هذا المعنى لان الغرض من تنزيهه تعالى عن المائية هو تنزيهه عن المجانسة لاتنزيهه تعالى عن المائية
مطلقا واليه اشار بقوله (نعم ان لها معان أخر) يعنى انا صدقنا وسلمنا ان للسؤال عن الشئ بما معانى أخر غير

﴿قوله لكن يعتبر فى التجزى الخ﴾ على مايشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة
الشئ الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر فى الانحلال اذهو عبارة عن
بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام
انتهى كلامه ولايخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا فى التجزى
والتبعض ايضا على مافسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال
وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ﴿قوله لان معنى ماهو الخ﴾ تعليل لقوله اى
مجانسة الاشياء يعنى انما فسرنا المائية بالمجانسة لان معنى ماهو السؤال عن الجنس فمعنى
المائية المنسوب الى ما اعنى مايقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولايوصف
بان له جنسا ولايقال انه مجانس لشئ من الاشياء ﴿قوله صرح به السكاكى﴾
يعنى صرح السكاكى وغيره بان ماللسؤال عن الجنس حيث قال فى المفتاح
واما مافللسؤال عن الجنس تقول وعندك بمعنى ان اى الاجناس عندك وجوابه
انه انسان اوفرس اوطعام وكذلك تقول ما الكلمة وماالاسم وما الفعل
وماالحروف وماالكلام ﴿قوله وهذا هو المعنى الذى نفى عنه﴾ اى وانما

المجانسة وهى (مثل السؤال عن الحقيقة) كما ورد فى قوله تعالى حكاية عن فرعون حيث سأل بقوله ومارب العالمين واراد به السؤال عن حقيقة المختصة به وقد اجاب عنه موسى عليه السلام بقوله رب السموات والارض وليس مراد اللعين عن السؤال عنه بما انه من اى جنس هو ولانه لوكان مراده هذا لم يجب عنه موسى الكليم عليه السلام بذلك بل يجيب عنه بما اجاب لقوم طلبوا الالهة للاعتكاف حيث قال لهم بل انتم قوم تجهلون لان السؤال عن الواجب الوجود بانه من اى جنس جهل بل اجاب عنه بحمل سؤاله عن الحقيقة (اوالوصف) اى مثل السؤال عن الوصف وهذا معنى قول السكاكى فى المفتاح ايضا انه يسأل بما عن الوصف تقول مازيد وجوابه الكريم ونحوه (لايتعلق غرضنا بذلك) يعنى لايتعلق غرض ﴿ ٢٧٨ ﴾ المتكلمين بهذه المعانى التى هى غير المجانسة لان غرض المتكلمين اثبات ما انكره الفلاسفة لان الفلاسفة يقولون انه تعالى لايسأل عنه اصلا لاعن جنسه ولاعن حقيقته ولاعن وصفه ويبنون هذا على ان الواجب عندهم هو الوجود المجرد ورده المتكلمون بان المحال فى حقه تعالى ان يوصف بالمائية التى بمعنى المجانسة لكونه مستلزما للتركيب المحال واما موصوفيته تعالى بها بمعنى السؤال عن الحقيقة اوالوصف فلا يتعلق غرضنا بنفيه سواء جاز اولم يجز ولما كان لزوم التركيب المحال مسلما على تقدير الارادة بالجنس الجنس المنطقى الذى هو محتاج فى تقومه الى الفصل استدرك عنه وقال (لكن يرد ان يقال المعتبر فى الماهية) يعنى يرد عليه بان التقريب ليس بتام لان المعتبر فى الماهية (هو الجنس اللغوى لا المنطقى) اى والجنس اللغوى اعم من الجنس المنطقى ومن النوع وقوله (وهم يعدون البشر مثلا) دليل لقوله المعتبر فى الماهية الخ يعنى انما كان المعتبر فى الماهية الجنس اللغوى لانهم يعدون البشر (جنسا) مع انه نوع عند المنطقيين (فلا يلزم التركيب) يعنى واذا كان المراد بالسؤال بما هو انه من اى نوع هو ولا يلزم منه التركيب المحال فى حقه تعالى لان النوع لايحتاج الى الفصل فحينئذ يكون ان يكون الله تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم واذا جاز ذلك يجوز السؤال عنه بما ويرد عليه انه على تقدير ارادة النوع يلزم التركيب

حمل الكلمة ماعلى معنى اى جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشئ على ماذكره السيد الشريف فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى قال فرعون ومارب العالمين قال رب السموات والارض ومابينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون سأل بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اى شئ على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ماهى واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ماذكره فى المفتاح حيث قال ويسئل بما عن الوصف تقول مازيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك فى الجملة حيث لايوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الچلبى قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوى (**قوله** لكن يرد ان يقال الخ) يعنى يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان

المحال ايضا لانه يحتاج ايضا ان يميزه بتعيين خاص عما يشاركه فى النوع كتمييز زيد عن عمرو ويجاب عنه بانا لانسلم لزوم التركيب المحال على هذا التقدير وانما يلزم لوكان ذلك التعيين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فلا يلزم التركيب ﴿ قوله ﴾ اى ﴿ ٢٧٩ ﴾ قول الشارح فى تعريف البعد (والبعد عبارة عن امتداد) ولما كان هذا التعريف حكاية ونقلا وحكاه الشارح على ماوجده فاورده باو فى قوله بالجسم اوبنفسه احتاج الى ان يبين بان او ههنا على اى معنى من معانيه وبان هذا التعريف هل هو تعريف للبعد بالاتفاق فقال (يعنى) اى يريد الشارح بقوله والبعد الخ (ان البعد) اى الذى ذكر فى تعريف المكان (عبارة عن امتداد له نوعان القائل بوجود الخلاء) يعنى ان القول بان البعد عند امتداد وبان له نوعين انما هو بناء على قول من قال ان الخلاء موجود وهو افلاطون وتابعوه فانهم ذهبوا الى ان الخلاء موجود وممتد وامتداده قائم بنفسه فعلى هذا حصل عندهم امتداد آخر غير الامتداد القائم بالجسم (واما عند اصحاب السطح) وهم القائلون بان المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى واما ما عدا الاجسام فليس بخلاء ولاملاء وعلى هذا المذهب فلا يكون للخلاء وجود آخر ولا يلزم ان يكون له الامتداد القائم بنفسه فلا يكون حينئذ للامتداد نوع اخر بل (فله النوع الاول) وهو الامتداد

المعتبر فى المائية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقى اى المقول على مختلفين بالحقائق على مايدل عليه ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم ﴿ فان قيل ﴾ اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز ﴿ قلت ﴾ يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولاشك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ماذكر والقرينة قوله يجب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى ماهو الخ فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى واللغوى لا ان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سيأتى من قوله ولا يماثله شئ فتأمل (**قوله** يعنى ان البعد امتداد له الخ) يعنى ان كلمة او ليست للشك المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع فى عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع

القائم (فقط) ثم قوله (وهذا التعريف) جواب للسؤال المقدر الذى يرد على تعريف البعد ومنشاؤه
انه لما قال فى تعريفه انه هو الامتداد القائم الخ وكان القيام مستلزما للوجود او رد عليه ان هذا التعريف
لايشمل البعد الموهوم الذى اثبته المتكلمون مخالفا للحكماء الذين ينكرون البعد الموهوم وقد تبعهم بعض
المتكلمين الاسلاميين فاجاب عنه المحشى بان هذا التعريف مختص (للبعد الموجود) لانه تعريف البعد
مطلقا لانه قال هو الامتداد القائم ووصف الامتداد بالقيام يدل على ان المراد به هو الامتداد الذى يوجد
لان القيام من خواص الموجود فحينئذ يختص التعريف للبعد الموجود (ويعلم منه البعد الموهوم) يعنى واما
البعد الموهوم الذى لايكون موجودا فهو يعلم (بالمقايسة) اى بمقايسة الموهوم بالموجود بان يقال البعد
الموهوم امتداد موهوم يفرض فى الجسم ويصلح فى نفسه لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم *
ثم اعلم ان هذا الاختلاف الواقع بين الحكماء وبين المتكلمين فى وجود البعد الموهوم وعدمه مبنى على وجود
المقدار وعدمه فمن قال ان المقدار موجود فهو يثبت البعد الموجود كما قال به الحكماء ومن قال ان المقدار
ليس بموجود فهو لم يثبته بل قال ان البعد هى ﴿ ٢٨٠ ﴾ شئ موهوم وهو لاشئ محض

الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم ﴿ **قوله** وهذا التعريف الخ ﴾
يعنى ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد
الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور
فيه واما تعريف البعد الموهوم الذى هو لاشئ محض كما هو مذهب المتكلمين
النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم
مفروض فى الجسم او فى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه
بعده الموهوم ﴿ **قوله** وهذا مبنى على وجود الحيز ﴾ يعنى لزوم قدم الحيز
انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من

﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح
رحمه الله فى دليل ابطال
كونه تعالى متحيزا (فيلزم
قدم الحيز) يعنى لو كان
الواجب تعالى متحيزا
فى الازل لزم قدم الحيز ولما
كان الظاهر من اضافة لفظ
القدم الى الحيز فى عبارة
الشارح انه يقتضى كون
الحيز موجودا مع ان فى كونه امرا وجوديا خلاف بين الحكماء والمتكلمين فان الحكماء قائلون (ان)
بوجوده والمتكلمين بعدمه اراد المحشى ان ينبه على ان هذا الدليل ليس بدليل تحقيقى فقال (هذا مبنى) اى
هذا الدليل الذى ذكره الشارح فى ابطال التحيز للواجب تعالى مبنى (على وجود الحيز) اى على قول من قال
انه امر وجودى كما هو رأى الحكماء (وهو) اى كونه وجوديا (خلاف مذهب المتكلمين) فانه عندهم
عدمى فلزوم قدم الحيز المعدوم لايبطل كون الواجب متحيزا ولم يتم هذا الدليل عند المتكلمين ﴿ قوله ﴾
اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الشق الثانى من دليل ابطال التحيز له تعالى (فيكون محلا للحوادث)
يعنى لو لم يكن متحيزا فى لا يزال لزم ان يكون ذاته القديم محلا للحوادث وهو باطل فى حقه تعالى
ولما كان فيه مظنة ان يقال انا لا نسلم انه يلزم من حصوله تعالى فى الحيز كونه تعالى محلا للحوادث
لان الحصول فى الحادث امر حادث لكنه من قبيل الاضافات والاضافات ليست بموجودة عند المتكلمين
فكونه تعالى محلا للحوادث بهذا المعنى ليس بمحال عندهم اراد المحشى ان ينبه على ان المتكلمين وان
ذهبوا الى ان الاضافات امور عدمية لكنهم اعترفوا بوجود بعض الاضافات وهى الاكوان الاربعة فقال

(لان الحصول فى الحيز من الاكوان) وهذا اشارة الى دليل الملازمة يعنى ان حصوله تعالى فى الحيز
مستلزم لكونه تعالى محلا للحوادث لان حصوله تعالى فى الحيز انما هو من الاكوان الاربعة التى يعدونها
من الموجودات وهى الحركة والسكون والافتراق والاجتماع (والاكوان من الموجودات العينية
عند المتكلمين) وذلك لان الحصول والمطلق الذى فى ضمن الموجود المقيد موجود ايضا يعنى لو كان
تعالى متحيزا فى لايزال كان ﴿ ٢٨١ ﴾ محلا للحوادث لان المتحيز الذى يكون حاصلا فى الحيز

ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين
القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يتم استدلالهم
على مذهبهم فلا يكون دليل تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل
فاستحالة ازلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية * قال
الفاضل المحشى ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال فى حقه
تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية
وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمى
فى الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال
عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالى الاكوان الغير المتناهية فى الازمنة الماضية
الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم
الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمى
ينافى وجوبه الذاتى لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير
التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم
احتياجه الى الحيز وهو ينافى الوجوب وانا لا نسلم انه يلزم تتالى الاكوان
الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك الحيز مستمر
من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة
التى لاتبقى زمانين ﴿ **قوله** والاكوان من الموجودات العينية الخ ﴾
على مامر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم
قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ﴿ **قوله**
هذا الترديد الخ ﴾ دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور

فى لايزال يكون محلا
للحوادث ﴿ قوله ﴾ اى
قول الشارح رحمه الله
فى تقرير الدليل الثانى
لابطال التحيز (اما
ان يساوى الحيز) يعنى لو كان
الواجب متحيزا فلا يخلو
من ثلاثة تقادير اما
ان يساوى حيزه له تعالى
بان ينطبق هو عليه بلا زيادة
ولا نقصان (او يزيد)
اى ذلك المتحيز على حيزه
(او ينقص) اى ذلك
من حيزه فعلى الاول
والثالث يلزم ان يكون
متناهيا وهو محال فى حقه
تعالى وعلى تقدير كونه
زائدا يلزم ان يكون تعالى
متجزيا وهو محال ايضا ولما
كان ههنا مظنة ان يورد
الترديد المذكور بانه ترديد
على قبيح لان الواجب فى التحيز ان ينطبق المتحيز لحيزه اراد المحشى ان يدفعه ببيان مراد المستدل فقال (هذا
الترديد) اى ترديد المستدل وجعله مترددا بين الثلاثة انما هو (لاظهار البطلان) اى ليكون بطلان تحيزه
ظاهرا (على جميع التقادير) اى على جميع التقادير المفروضة فيه سواء كان واجبا او ممتنعا او ممكنا لا على التقدير
الممكن فقط فان بعض هذه التقادير يكون واجبا ضروريا وهو فى تقدير المساواة وبعضها يكون ممتنعا وهو
فى تقدير كونه ناقصا او زائدا وهذا ابلغ فى الابطال يعنى ان يردد التقدير بين الاشياء التى بعضها واجب

وبعضها ممتنع ابلغ فى النفى كما وقع فى قوله تعالى لا يستأخرون عنه ساعة ولا يستقدمون لان تأخر الموت عن وقت الاجل ممكن بخلاف تقدمه عنه بعد المجئ فانه غير ممكن فاريد انتفاء كل من الشقين ليفيد المبالغة كما هو عند بعض المفسرين (والا) اى وان لم يكن ذلك مرادا من ذلك الترديد بل كان مراده منه بيان الامور الممكنة فقط (فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب) يعنى ولو كان مراده بيان الامور الممكنة والترديد بينهم لزم بطلانه فانه لا يتصور ان يكون المتحيز زائدا على حيزه او ناقصا عنه لكون التساوى واجبا فيه كما عرفت (ثم ان هذا الدليل) اى دليل ابطال التحيز فى حقه تعالى مستندا الى ابطال الوجوه الثلاثة باستلزامها للتناهى هو (مبنى على تناهى الابعاد) يعنى انه مبنى على مذهب من يقول ان الابعاد الثلاثة التى هى الطول والعرض والعمق متناهية فانه يلزم على تقدير كونها متناهية وعلى تقدير كون الخبر متساوية له تعالى كونه تعالى متناهيا (والا) اى وان لم يكن هذا الدليل مبنيا على مذهب من جوز التساوى (لجاز ان يساوى) اى ان يساوى الواجب تعالى (الحيز الغير المتناهى) اى لجاز لنا ان نمنع المقدمة القائلة بانه ان تساوى ﴿ ٢٨٢ ﴾ الحيز لزم ان يكون متناهيا بان يقال فيه انه لانسلم انه يلزم من كونه مساويا متناهيا لم لا يجوز ان يكون مساويا للحيز الغير المتناهى فيكون هو ايضا غير متناه مثل حيزه (نعم) اى يجوز ان يغير هذه المقدمة بتغيير تاليها بان يقال انه لو كان مساويا (يلزم التجزى) لكن هذا التغيير ليس بملائم وانما يكون ملائما لو لم يكن الكلام (حينئذ) فى لزوم التناهى (لكن ﴿ جزأ ﴾ الكلام) يعنى لكن لما كان الكلام اى كلام المستدل (فى لزوم التناهى) فيكون هذا الدليل مبنيا على جواز تناهى الابعاد ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى ذكر الدليل الذى يستدل به على نفى الجهة عنه تعالى بناء على نفى التمكن له تعالى بمكان (باعتبار عروض الاضافة الى شئ) يعنى ان العلو والسفل وغيرهما من الجهات الست حدود للامكنة او هن نفس الامكنة وكون تلك الجهات حدودا للامكنة انما هو باعتبار عروض الاضافة لكل منها الى شئ من الاجسام لانها باعتبار انفسها وذاتها واذا كان كونها حدودا باعتبار عروض الاضافة يلزم ان يكون كلها كذلك مع ان بعضها ليس كذلك لان اليمين مثلا مكان باعتبار عروض اضافته الى زيد لكن العلو والسفل ليسا كذلك لانه لا يعتبر فيهما عروض الاضافة لان الفوقية عبارة عن السطح المحدب للفلك الاعظم والسفلية عبارة عن النقطة التى هى مركز العالم فاراد المحشى ان يشير الى دفع هذا الاشكال بقوله (فان الدار المبنية بين الدارين) اى مثلا (علو بالنسبة الى ما تحتها) اى الى الدار التى تحت تلك الدار المبنية بينهما (وسفل) اى هذه الدار سفل ايضا (بالنسبة

زيادة الشئ على حيزه او نقصانه فى جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد اولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوى للحيز اذهم يطلقونه على التزايد والتناقض يقال زيد فى المسجد وعلى الكرسى ﴿ **قوله** ثم ان هذا الدليل ﴾ اى هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهى الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى ايضا على انه تعالى ليس جزأ لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهى من خواص المقدار والجواهر الفرد لا مقدار له ﴿ **قوله** وجه ضعفه الخ ﴾ حاصله منع الملازمة يعنى لانسلم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعنى لانسلم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾ كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به ﴿ **قوله** ويرد عليه الخ ﴾ اثبات الملازمة الممنوعة يعنى ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل

الى مافوقها) فعلم من هذا ان عروض الاضافة للعلو والسفل انما هو باعتبار اضافتهما الى شئ آخر لانها عارضة لهما لذاتهما حتى يلزم ان الاضافة ليست بعارضة لهما كما عرفت ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان وجه ضعف الاستدلال على تنزيه الواجب تعالى عن الجسمية حيث استدل بان الواجب لو كان جسما لكان مركبا ولو كان مركبا فاجزاء ذلك المركب اما ان يتصف بصفات الكمال اولا فعلى الاول يلزم تعدد الواجب وعلى الثانى يلزم النقص والحدوث ثم قال بعد تقرير هذه الادلة انا لا نبنى هذه التنزيهات على تلك الادلة التى ذهب بعض المشايخ الى الاستدلال بها وتمسكوا بها وهى قوله (اما ان يتصف بصفات الكمال الخ) ثم اراد المحشى ﴿ ٢٨٣ ﴾ ان يذكر وجه ضعفه فقال (ووجه ضعفه) اى وجه ضعف ما استدلوا بها من قولهم بانه لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب (ان صفات الكمال) يعنى وجه ضعفه هو ان المراد بصفات الكمال (هى العلم والقدرة واخواتها) اى من الحياة والسمع والبصر واذا كان المراد من قوله ان يتصف بصفات الكمال انه اما ان يتصف بصفات العلم والقدرة فحينئذ يجوز لقائل ان يقول لانسلم هذه الملازمة لانه يجوز ان نختار الشق الاول من الترديد وهو انه يجوز ان يتركب من الاجزاء وان يتصف كل جزء منه بصفات الكمال المذكورة (ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب) لانه يجوز ان يتصف كل جزء بتلك الصفات مع جواز عدم اتصافها بوجوب الوجود فلا يكون الاجزاء المتصفة بهذه الصفات حينئذ واجبا فلا يلزم تعدد الواجب لانه لا يلزم من الاتصاف ببعض صفات الكمال اتصافها بكلها حتى يدخل فيها وجوب الوجود (ويرد عليه) اى يرد على هذا المنع باثبات المقدمة الممنوعة (ان من جملة صفات الكمال) يعنى انه لو اتصف كل جزء من اجزائه بصفات الكمال لزم تعدد الواجب لان المراد بصفات الكمال جميعها لا بعضها بناء على ما هو الظاهر من ان اضافة الصفات الى الكمال للاستغراق ومن جملة صفات الكمال (الوجوب والقدم)

واذا اتصف الجزء بجميع صفات الكمال يلزم اتصافه بصفة الوجوب والقدم فحينئذ يلزم تعدد الواجب (وايضا) هذا اشارة الى دليل آخر لاثبات المقدمة الممنوعة من غير احتياج الى تحرير المراد بان يقال (صفة الكمال هو العلم التامة والقدرة التامة ونحوهما) اى من السمع التام والبصر التام (وهو لايوجد) اى العلم التام وامثاله لايجوز ان يوجد (الا فى الواجب) ولو اتصف اجزاء الواجب بتلك الصفات التامة يلزم تعدد الواجب سواء كان المراد بصفات الكمال جميعها او بعضها «قوله» اى قول الشارح رحمه الله فى بيان احتجاج المخالفين لاهل الحق حيث زعموا فى حق الواجب تعالى ان له جهة وصورة وجوارح (واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) اى احتجوا بالقرآن القاطع والاحاديث التى وردت ظواهرها بايهام نسبة الجهة والصورة ولم يذهبوا الى التأويل على ماهو اللائق بشانه تعالى ولما لم يتعرض الشارح لبيان تلك النصوص اراد المحشى ان يذكر بعضها فقال (مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه) فان الظاهر منه ان ضمير اليه اذا كان راجعا الى الله تعالى يقتضى ان يكون الواجب فى جهة تعرج اليها الملائكة ونقول يجوز ان يكون المراد به العروج الى محل امره وحكمه

۲۸٤

(وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته) وهذا حجة من اثبت له تعالى الصورة بان يقول ان الضمير المجرور فى قوله على صورته راجع الى الله تعالى وهذا يقتضى ان يكون له صورة ونقول انه لا قطع فى ارجاع الضمير اليه تعالى فانه يجوز ان يكون راجعا الى آدم ولو سلم فيجوز ان يكون تعظيما لصورة آدم حيث قال تعالى وصوركم فاحسن صوركم وقال (يعنى) تعالى هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء (وقوله تعالى) اى مثل قوله تعالى (يد الله فوق ايديهم) وهذا حجة من اثبت الجوارح حيث اضيف اليد الى الله تعالى وهو يقتضى ان يكون له يد فتعالى الله عن ذلك كله علوا كبيرا وسبحان الله بكرة واصيلا «قوله» اى قول الشارح رحمه الله من طرف اهل الحق عن ادلة المخالفين الباطلين ردا لاحتجاجهم (او تأول بتأويلات صحيحة) يعنى ان النصوص التى تدل ظواهرها على اثبات الجهة والصورة اما ان يفوض علمها الى الله تعالى على ماهو دأب السلف واما ان يأول بتأويلات صحيحة لائقة لشانه تعالى على مااختاره المتأخرون وانما يجب احد هذين الامرين ولا يجوز الحمل على ظاهره لكون الادلة القطعية دالة على التنزيهات وقائمة ثابتة ولما كان ذكر الشارح لهذه التأويلات اجمالا اراد المحشى ان يذكرها مفصلة فقال (بان يقال) اى يؤول بما يقال (المراد من العروج) اى عروج الملائكة والروح اليه هو (العروج الى موضع يتقرب) اليه تعالى (بالطاعة) اى فى ذلك الموضع (ومعنى الصورة) اى فى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته (الصفة) اى اعطى لآدم عليه السلام من صفته (من العلم والقدرة

بالنسبة اليها «فان قيل» على هذا لايكون الشرطية الثانية صحيحة اعنى قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلى يستلزم السلب الجزئى ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب «قلت» فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبنى على ماقيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لايكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت مافيه آنفا (**قوله** وايضا صفة الكمال الخ) توجيه آخر لاثبات الملازمة

وغيرهما) كما اخبر بقوله خلق الانسان علمه البيان وبقوله علم الانسان مالم يعلم وبقوله فجعلناه سميعا بصيرا (ومعنى اليد) اى فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم (القدرة) يعنى يأول بان معناها القدرة اى قدرة الله فوق قدرتهم واما النصوص القطعية القائمة على خلافها فقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد وقوله تعالى ليس كمثله شئ فانها تدل على انه تعالى مخالف لجميع الكائنات من الاجسام والصور «قوله» اى قول الشارح رحمه الله فى النقل للكلامين المتناقضين من صاحب البداية فى معنى المماثلة حيث قال (وقد صرح بان المماثلة) اى قد صرح صاحب البداية هذا اذا قرئ كلمة صرح معلوما واما لو قرئ مجهولا كان المعنى انه قد صرح فى كلام القوم ولما لم يكن محل التناقض متعينا فى كلام الشارح اراد المحشى ان يعينه فقال (يريد) اى يريد الشارح من نقل الكلامين (بان هذا التصريح) اى تصريح صاحب البداية او تصريح القوم بقولهم بان المماثلة الى آخر (يناقض) اى ذلك التصريح (قوله) اى قول صاحب البداية فيما قبل (فلا يماثله علم الخلق بوجه من الوجوه) اى الحاصل من كون علمنا عرضا محدثا جائز الوجود ومن كون علم الله تعالى صفة قديمة واجب الوجود هو ان علم الله تعالى لا يماثل علم احد سوى الله بوجه من الوجوه لانه لاشئ من المحدث بقديم وكذا عكسه وهو لاشئ من القديم بمحدث وانما يناقض هذا التصريح لان حاصل قوله فلا يماثل اراد به انه ليس

۲۸٥

شئ من اوصافه تعالى مشاركا لشئ من اوصاف المخلوق وقد اشار الى هذا المعنى بقوله بوجه من الوجوه فيكون الحاصل من هذا الكلام سالبة كلية وهذه السالبة الكلية المفهومة من قوله ولا يماثله بشئ يناقض لقوله ان الاشتراك فى بعض الوجوه الخ (اذ يفهم منه) اى من قوله ولا يماثله (ان الاشتراك) اى اشتراك احد المماثلين للآخر (فى بعض الوجوه كاف فى المماثلة) اى فى قولنا يماثل هذا لهذا لان حاصل مايفهم من هذا القول ان ماله موجبة جزئية ومآل التصريح بان المماثلة انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف ان قولنا يماثله زيد انما يصدق اذا كان زيد مشاركا لعمرو فى كل وصف من اوصافه فيكون حاصله راجعا الى صدق موجبة كلية فيكون مآل قولنا لا يماثل ان بعضا من اوصاف زيد ليس بمشارك لوصف عمرو وهذا التصريح يفيد ان قولنا يماثل هذا لهذا راجع الى صدق الموجبة الكلية وقد افاد كلامه السابق انه لايلزم ان يصدق فيه الموجبة الكلية بل صدق الموجبة الجزئية كاف فيه فحينئذ يكون بين قوله يلزم وبين قوله لايلزم تناقض (والتوفيق) اى تطبيق كلامه الاول الذى قاله صاحب البداية لتصريحه بان المماثلة الخ على وجه يندفع به التناقض بينهما انما هو مبنى (على ما) اى على الجواب الذى (سيجئ) اى فى كلام الشارح فى بيان دفع الفساد الذى يرد على كلام الامام الاشعرى وهو ان الشيخ ابو المعين زعم ان مايقوله الاشعرى من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لانه مخالف لقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل ثم رجح كلام اهل اللغة على كلام الاشعرى لكون كلام اهل اللغة موافقا لهذا الحديث ثم دفع الشارح هذا الزعم بدفع الفساد المذكور

يعنى ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة مثلا وهى لاتوجد الا فى الواجب (قوله يريد ان هذا التصريح الخ) يعنى ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية فى كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخالق

من كلام الاشعرى بان مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام البداية على هذا المعنى ايضا والا فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور فيه التماثل انتهى وحاصل الجواب ان مراد من قال ان المماثلة فى وصف واحد كافية هو ان الشيئين اذا اشتركا فى وصف يصح ان يصدق عليه انهما مماثلان فيصح فيه صدق الموجبة الجزئية وان لم يشتركا فى وصف من الاوصاف يصدق عليه انهما غير مماثلين فيصح صدق السالبة الكلية ومراد من قال ان المماثلين انما يتحقق بالاشتراك فى جميع الاوصاف هو ان قولنا هذا مماثل لهذا انما يصح ان يصدق اذا اشتركا فى كل اوصاف ذلك الوصف الذى اعتبر فى المماثلة وكان الحكم بالمماثلة لاجل ذلك الوصف فاذا اشتركا فى كل وصف من اوصاف ذلك الوصف الذى هو ما به المماثلة يصدق عليه انهما مماثلان فيصح فيه صدق الموجبة الكلية واذا فقد وصف من اوصاف ذلك الوصف يصدق عليه انهما غير مماثلين فيصح فيه رفع الايجاب الكلى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الاستدلال على كلام المتن اعنى على قوله لاويخرج عن علمه تعالى وقدرته شئ ولستدل عليه بانه ان خرج ٢٨٦ من علمه وقدرته شئ يلزم الجهل بالبعض اوالعجز عن البعض (نقص وافتقار الى مخصص) وهذا النقص محال فى حقه تعالى فخروج شئ عن علمه وقدرته محال ولما ورد على ظاهره انه لانسلم لزوم النقص والافتقار تقدير خروج شئ اشار اليه المحشى بقوله (يرد عليه) اى يرد على ملازمة هذه القضية الشرطية منع بان يقال ان كان المراد بالشئ فى قوله ﴿النقص﴾ ولايخرج شئ ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه اوالممكن فقوله انه لايخرج عن علمه شئ مسلم لانه على التقدير الاول ان خرج عن علمه شئ لايكون ذلك الشئ ما يمكن ان يعلم وهذا خلاف المفروض لان المفروض انه ما يمكن ان يعلم فلا يخرج عن المعلوم وعلى التقدير الثانى يعنى على تقدير انه يراد به الممكن وهو ماسوى ذات الله تعالى وصفاته ولاشك ان كل ما سواه معلومه تعالى وهذا بديهى واما ان كان المراد بالشئ بمعنى الموجود كما هو الظاهر فقوله ان خرج عن علمه شئ يلزم الجهل غير مسلم وقوله (انه يجوز) ان يكون اشارة الى السند يعنى بسند انه يجوز (ان يكون بعض الامور) مثل ذات البارى تعالى (غير قابل بتعلق العلم) اى علمه تعالى لان العلم يقتضى المغايرة بين العالم والمعلوم فذاته تعالى عالم فلا يكون معلوما وقوله (كالممتنعات) تنظير لقوله يعنى يجوز ان يكون موجود غير قابل لكونه متعلق بالعلم ونظيره هو الممتنعات (بالنسبة الى القدرة) لان القدرة انما يتعلق بالممكنات واما الممتنعات فخارج عنه وكما لايلزم العجز عن عدم تعلق القدرة للممتنعات كذلك لايلزم من عدم تعلق العلم ببعض الموجود جهل *واعلم ان هذا المنع مبنى على مذهب

بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين فى بعض الوجوه كاف فى مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من الوجوه المبالغة فى نفى المماثلة يعنى انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأييدا لقوله لايماثل والمعنى فلايكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانه انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف ﴿**قوله** يرد عليه انه يجوز الخ ﴾ يعنى ان الظاهر ان المراد بالشئ الموجود على ماهو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لانسلم انه لو خرج عن علمه شئ يلزم

الدهرية القائلين بان علم الله تعالى لايتعلق بذاته عزوجل مستندين عليه بما ذكر آنفا وجوابه من طرف اهل الحق انه تعالى عالم بما سواه وبذاته ايضا لانه يجوز ان يكون عالما من وجه ومعلوما من وجه آخر وان المراد بالشئ ههنا هو الموجود ٢٨٧ واجبا اوممكنا وتعلق علمه بها مسلم بعد ابطال قول المخالف وايضا تعلق قدرته بكل ممكن مسلم واما عدم تعلق قدرته بالنسبة الى ذاته فليس لعجزه بل لكون مثله ممتنعا كما لايخفى لان العجز انما يتصور بعد امكان الشئ المقدور واذا لم يكن ذلك الشئ مقدورا لم يكن عدم تعلق القدرة به عجزا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى اثبات شمول علم الله تعالى على الجزئيات وفى بيان الرد ولقول الفلاسفة حيث قالوا انه (لايعلم الجزئيات) ولما اختلف اقوال أئمتنا فى توجيه قولهم بانه لايعلم الجزئيات وفى اظهار مرادهم بهذا المعنى اراد المحشى ان يشير اليه بقوله ويفسره بما ارتضاه الائمة حيث قال (اى من حيث هى الجزئيات) يعنى ان مرادهم بقولهم انه تعالى لايعلم الجزئيات هو انه لايعلمها من حيث هى الجزئيات (بل يعلمها) اى انهم يقرون بانه تعالى يعلمها (من حيث هى كلياتها) يعنى لايعلمها بطريق التخيل لانه منزه عنه بل يعلمها بطريق التعقل يعنى يعلم الجزئيات بكليات تلك الجزئيات (كعلم المنجم) اى نظير علم الجزئيات بكلياتها على المنجم الذى يعلم خسوف القمر قبل وقوعها بحسب الحساب على مقتضى فنه (بان فى ساعة كذا خسوفا)

النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لايعلم ذاته لان العلم يستدعى المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لاتتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ماقاله الفاضل الجلى يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعى العلم السابق بالضرورة فلا نقص بالمادة التى اوردها المحشى لان كل مايوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعى العلم السابق بالامور الموجودة التى يتعلق بها القدرة اعنى الممكنات دون الواجب هذا ولوحمل الشئ فى عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما لايخفى لكن لايحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل فى الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشئ على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم ﴿**قوله** لايعلم الجزئيات ﴾ يعنى انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية الثابتة على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لايمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هى كليات غير مانعة من الشركة على ماهو شان كل مايحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان فى ساعة كذا خسوفا فانه قد علم الخسوف الجزئى لا على الوجه الجزئى لان ما علم لايمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان فى الخارج لايصدق الا على ذلك الخسوف بل لابد فى ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما

ثم اخبر زيدا بانه سيقع ثم لما وقع الخسوف ورآه زيدا وشاهده كما اخبر به ولم يصرف المنجم الى رؤيته ولم يطلب رؤيته بل يعلمه بالعلم الاول فكان علم زيد علمين احدهما تعلق بخسوفه بطريق التعقل وبوجه كلى واخذه من قول المنجم والثانى تعلق عند مشاهدته له بطريق التخيل وبوجه جزئى بصرف آلة الرؤية اليه واحساسه ببصره واما المنجم فلم يقع له العلم الثانى الذى هو بطريق التخيل من حيث كونه جزئيا (وهذا العلم) اى علم المنجم لما لم يصرف رؤيته وحسه الى ﴿ ٢٨٨ ﴾ المشاهدة (يستمر قبل الوقوع) اى قبل وقوع الخسوف (وبعده) اى وبعد وقوعه فيكون علمه كليا فى الاوقات الثلاثة اما علم زيد فقبل وقوعه كلى وعند المشاهدة محسوس وجزئى وبعدها تخيلى جزئى فكانهم زعموا ان علم الله تعالى مثل علم ذلك المنجم لا يتغير ولا يحتاج الى الاحساس ثم ان ائمتنا اختلف اقوالهم فى توجيه قول الفلاسفة بانه تعالى لا يعلم الجزئيات فقال بعضهم ان مراد الفلاسفة هذا القول ان علمه تعالى لا يتعلق بالجزئيات اصلا ولا يحيط به ولا شك انه لو كان مرادهم كذلك للزم خروجهم عن الاسلام بهذا الاعتقاد بل لزم خروجهم عن طور العقل لان الاقرار بانه خلق الجزئيات يستلزم الاقرار بانه عالم بها وقال بعض مشايخنا ان مرادهم بها انه تعالى (و) لا يعلم الجزئيات المتغيرة بالزمان لان علمه تعالى ليس بزمان وهذا هو المشهور من مذهبهم وعلى هذا يلزم انهم يقرون بتعلقه بالجزئيات الغير المتغيرة وقال بعضهم ان مرادهم ان علم الله تعالى لا يتعلق بالجزئيات مطلقا سواء كانت متغيرة او غير متغيرة على وجه جزئى اى مانع عن وقوع الشركة لان العلم على هذا الوجه يحصل بالآلات الجسمانية وهو منزه عنها بل يعلمها على وجه كلى وعلى هذا التوجيه علة النفى

يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى طريق الادراك لا فى المدرك هذا ما افاده العلامة الدوانى فى تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسى فى شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلى واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات * وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة فى الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان

هى الجزئية بخلاف التوجيه الاول فان علة النفى منه هو التغير فعلى هذين التوجيهين لا يلزم تكفيرهم لان حاصله ان علمه تعالى يتعلق بالجزئيات لكنه لا يتعلق بها من حيث هى جزئية بل يتعلق بها على وجه التعلق كما انا اذا علمنا جزئيا على وجه التعلق واراد المحشى ان يحمل قول الشارح على التأويل الاخير وفسره به حيث قال اى لا يعلمها من حيث الجزئيات هذا على ما زعم به الفلاسفة واما عند اهل الحق فهو انه تعالى كما تعلق علمه بالكليات يتعلق بالجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او غير متغيرة وقولهم انه يلزم التغير ممنوع بان العلم ليس بعبارة عن حصول صورة الشئ بل هو عبارة عن الاضافة بين العالم والمعلوم او عن صفة فى العلم فلا يلزم من تغير تعلقها تغير اصلها بل هى صفة قديمة له تعالى فقبل وجود الموجود يعلمه بانه سيوجد بصفة كذا وعند وجوده يعلمه بانه وجد فالتغير انما هو بالنسبة الى الموجود المعلوم لا بالنسبة الى الموجد العالم وهو تعالى عالم وعلمه محيط بالكليات والجزئيات مادية كانت او غير مادية والله الموفق ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الرد عن قول الفلاسفة ﴿ ٢٨٩ ﴾ حيث اعتقدوا انه تعالى (لا يقدر على اكثر من واحد) وقالوا انه تعالى خلق العقل الاول وهو قديم كخالقه لان هذا الخلق مقتضى ذاته لانهم زعموا انه تعالى موجب بالذات ثم قالوا بناء على هذا انه قادر بالذات وان قدرته تعالى لا يتعلق الا لواحد ولما توجه عليهم ان اقرار كونه تعالى موجبا مناف للاقرار بقدرته تعالى ولو لواحد لما اراد

﴿ ١٩ — سيالكوتى — ل ﴾

المحشى ان يبين اندفاع المنافاة بين الكلامين فقال (لا يقال) اى لا يتوجه على قولهم بان يقال (مذهب الفلاسفة هو الايجاب) وهو ان كل صفة من صفاته وكل فعل من افعاله مقتضى ذاته فيوجد كل من افعاله تعالى بالايجاب لا بالقصد والاختيار كما ان الحرارة مقتضى النار ولو قصدت النارى ان لا يحرق لم يقدر عليه وكذا البارى تعالى يصدر منه فعل بمقتضى ذاته واذا قصد عدم صدوره لم يقدر عليه (والقدرة) اى مع ان القدرة (ينافيه) الايجاب فان الاعتقاد بانه موجب يقتضى عدم صحة الترك وان الاعتقاد بانه قادر ولو لواحد يقتضى صحة الترك وهما متنافيان فاجاب عنه بان هذا لا يتوجه عليهم (لانا نقول) اى لانا نقول ان لهم المنع لهذه المنافاة بان يقولوا لا نسلم المنافاة بين قولنا انه موجب وقولنا انه قادر وانما يلزم لو كان مرادنا من القدرة ههنا بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل واليه اشار بقوله (ومنافى الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك) كما هو مسلك السائل وليس مراد الفلاسفة من القدرة هذا المعنى حتى يكون منافيا للايجاب (واما القدرة

وكائن وسيكون بل هى دائما حاضرة عنده فى اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا لما يلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى من الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام ﴿ قوله منافى الايجاب هو القدرة الخ ﴾ يعنى ان القدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اى يصح منه الايجاد وتركه وليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب المليون وهو منافى الايجاب وثانيهما ان شاء

بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين) اى بين الفلاسفة وبين المتكلمين (الا ان الفلاسفة) يعنى لكن الفرق بين المتكلمين وبين الفلاسفة هو ان الفلاسفة (يجعلون مشية الفعل لازمة) اى لذاته تعالى حتى انهم يقولون ان مقدم الشرطية الاولى يعنى قوله ان شاء فعل واجب الصدق لانه مقتضى ذاته تعالى واذا كان المقدم الاولى واجب

الصدق يكون مقدم الثانية يعنى قوله وان لم يشأ لم يفعل واجب الكذب لان المشية مقتضى ذاته على تقدير كونه تعالى موجبا على زعمهم فحينئذ يوجب ذاته مشيته واذا وجد مشيته وجد الفعل البتة لامتناع التخلف فحينئذ يمتنع عدم المشية له تعالى وعدم فعل شئ ايضا وهذا عند الفلاسفة فالقدرة بهذا المعنى لاينافى الايجاب لانه ليس فيه صحة الفعل والترك بل فيه ايجاب الفعل وامتناع الترك واما التوجيه على مذهب المتكلمين فهو ان مشية الفعل ليست بلازمة له تعالى فلا يلزم عندهم وجوب مقدم الشرطية الاولى ولا امتناع مقدم الشرطية الثانية بل هما سيان فى الصحة والامكان فكلاهما ممكنة خاصة لان الاولى ضرورية والثانية ممتنعة كما كان على اصول الفلاسفة وبالجملة انهم متفقون فى اللفظ ومختلفون فى التوجيه فان معناه عند الفلاسفة انه تعالى ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل فحينئذ وجب صدق الاولى وكذب الثانية لان عدم العلم ممتنع له تعالى وعند المتكلمين انه بمعنى انه تعالى ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل فحينئذ يصح صدقهما لان القصد وعدمه صحيح فى حقه تعالى

فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفقق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ولاينافى كذبهما وهذا المعنى لاينافى الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيهما من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لاينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته (**قوله** فتفق عليه بين الفريقين) قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ماصرح به فى شرح المواقف فى بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شئ من الطرفين لازما لذاته هذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلايكون الاتفاق بين الفريقين الا فى اللفظ

﴿ تم الجلد الاول ويليه ان شاء الله الجلد الثانى ﴾

﴿ الجلد الثانى ﴾

من حاشية سيالكوتى على الخيالى الفهما الفاضل المحقق اللامعى والكامل المدقق الالمعى عبد الحكيم بن شمس الدين العروف بسيالكوتى بين الفاضلين لحاشية المولى المحقق والالمعى المدقق احمد بن موسى الشهير بخيالى على شرح العقائد للعلامة الثانى سعد الملة والدين التفتازانى عليه رحمة من ربه الغنى

قد حليت جياد طرره ووشيت حواشى غرره بعقود فرائد الحاشية الفائقة ذات المعانى الباهرة والتقارير الرائقة التى كشفت عن وجوه مخدرات حاشية الخيالية النقاب وابرزت من كنوز معانيه كل جوهرة يتيمة تنير بهجتها ألباب الطلاب للعالم العامل واللوذعى الفاضل الهمام الذى لم تزل تحقيقاته على علو مزاياه تطرى وتثنى الاستاذ العلامة الشيخ عبد الله الامام فى الجامع ابى ايوب الانصارى رضى الله عنه وطيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

(ناشرى)

شركت صحافيهٔ عثمانيه

مديرى

﴿ احمد جودت وشركاسى ﴾

معارف نظارت جليله سنك (٧٤٩) نومرولى وفى ٥ رمضان سنه ٣١٦ و ٥ كانون ثانى سنه ٣١٤ تاريخلو رخصتنامه سيله طبع اولنمشدر

درسعادت

شركت صحافيهٔ عثمانيه مطبعه سى — چنبرلى طاش جوارنده

نومرو — ٥٢

﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد اثبات كون صفات الله تعالى معنى زائدا على مفهوم الواجب فقال (يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) يعنى ان كلا من صدق قولنا انه تعالى عالم وقولنا انه قادر وقولنا انه حى يدل على ان للواجب تعالى صفات زائدة على مفهومه خلافا لمن انكر صفاته تعالى ولما كان المطلوب لاهل الحق اثبات صفات زائدة حقيقة وكان هذا الدليل دالا على ثبوت زيادة الصفات فقط اراد المحشى ان يبين هذا الابطال فقال (هذا) اى هذا الدليل غير مثبت للمطلوب بل هو (انما يدل على زيادة المفهوم) اى على زيادة العالمية والقادرية على مفهوم الواجب لا انه يدل على ثبوت كون الصفات زائدة حقيقية موجودة بوجوب خارجى كما هو المطلوب

وهو خير الفاتحين

حاشية خيالى لعبد الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله هذا انما يدل على زيادة الخ) يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع فى زيادة حقيقة ذلك المفهوم ومايصدق

(ولا كلام فيها) اى والحال انه ليس كلامنا بيننا وبين المعتزلة هذا لانه لاخلاف بيننا وبين الخصم فى ان للواجب صفات زائدة (والكلام) اى وانما الكلام والخلاف بين اهل الحق وبين غيرهم (فى زيادة الحقيقية) اى فى ان للواجب صفات زائدة وفى ان الصفات حقيقية (ولايدل) هذا الدليل (عليها) اى على زيادة الحقيقية ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الدليل الذى استدلوا به على كون صفات الله حقيقية فقال وان صدق المشتق يعنى يدل على كون صفات الله حقيقية دليل آخر وهو (وان صدق المشتق على الشئ يقتضى) ﴿ هو ﴾ كذا قاله الشارح ولما كان هذا الدليل نظريا اراد المحشى ان يشير اليه مع بيان ما اورد عليه المنع بالترديد فقال (ان اراد) اى ان اراد هذا المستدل بقوله يقتضى ثبوت (اقتضاء ثبوت المأخذ) اى ثبوت العلم من لفظ العالم وثبوت القدرة من لفظ القادر ونحوهما من الصفات الصادقة المحمولة على الواجب تعالى (فى نفسه) اى فى نفس ذلك المأخذ بحسب الخارج اى بحيث يكون له وجود خارجى محقق غير وجود الموصوف (فمنقوض) اى فهذا الدليل منقوض (بمثل الواجب والموجود) لانهما يصدقان على الله تعالى وهما مشتقان وثابتان له تعالى مع ان مأخذهما اى الوجوب والوجود ليسا بصفتين موجودتين فى الخارج بل هما امران اعتباريان (وان اراد) اى من قوله يقتضى ثبوت المأخذ (اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه) يعنى ان صدق المشتق على الشئ يقتضى اتصاف ذلك الموصوف (به) اى بذلك المأخذ سواء كان له وجود خارجى كالسواد والبياض والاسود والابيض او لم يكن له وجود خارجى كالوجود والعدم فى الموجود والمعدوم (فلايتم بذلك) اى لايتم بمجرد ذلك الاقتضاء (غرضهم) اى غرض المتكلمين الذين كانوا فى صدد اثبات الصفات لان غرضهم اثبات صفات موجودة وليس غرضهم مجرد ثبوت الاتصاف (وقد فرعوا عليه الازلية) اى والحال انهم قد حكموا بازلية الصفات وفرعوا هذا الحكم على كون الصفات حقيقة موجودة (بناء) اى وانما فرعوا ذلك بناء (على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى) يعنى انهم قالوا ان صفات الواجب ازلية لانها لو لم تكن ازلية لكانت حادثة ولو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وقيام الحوادث بالذات القديم

هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان فى حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هى العلم فهل فى حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف فى ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت مايترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال فى سائر الصفات ولاشك ان ثبوت المشتق لايدل على ذلك فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته ﴿ قوله ان اراد اقتضاء ثبوت الخ ﴾ يعنى ان اراد بان ثبوت المشتق للشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت المأخذ فى نفسه فى الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلانسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لايقتضى وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذهما فى الخارج لانهما امران اعتباريان على ماحقق وان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشئ يقتضى ان يكون ذلك الشئ متصفا بمأخذ الاشتقاق فسلم لكن لايتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشئ بالامور الاعتبارية فى الخارج * اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثانى والمقصود منه ان المعنى الذى دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لا كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته فى نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته فى نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد فى الخارج اذ الوجود الرابطى فى الامور العينية فرع الوجود العينى فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور فى كلام المحشى قبيح اذ كلام الشارح نص فى الثانى لايحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور فى له متعين الرجوع الى الشئ لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لايخفى ﴿ قوله وقد فرعوا الخ ﴾ تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة

محال ومعلوم ان الامتناع فى قيام الحوادث الموجودة واما قيام الحوادث الغير الموجودة فلا امتناع فى قيامها بالقديم وحكمهم بالامتناع يدل على ان مرادهم بالصفات التى يثبتونها هى الصفات الموجودة لانه لو لم يكن غرضهم اثبات الصفات الموجودة لما التزموا اثبات ازلية تلك الصفات ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان اثبات الصفات الحقيقية له تعالى ان مرادنا منه ان له علم وليس مرادنا كما تزعمه المعتزلة وهو (انه عالم لا علم له) يعنى ان مراد المعتزلة بقولهم انه تعالى عالم هو انه عالم لكن لاعلم له بل له العالميه ومرادهم بنفى العلم عنه ﴿ ٤ ﴾ نفى علمه تعالى رأسا بمعنى لاعلم له حقيقة موجودة بل له العالمية بمعنى اضافة الذات الى المعلوم ثم اشار المحشى الى ان فى توجيه مرادهم احتمال آخر يقتضى اثبات الصفة فقال (ان قلت لعل مرادهم) اى يمكن ان يكون مراد المعتزلة من قولهم (انه عالم لاعلم له) ليس نفيا عن اصله بل مرادهم انه للحكم (صفة حقيقية له) بان يسلط النفى على القيد فحينئذ لا يلزم نفى العلم الذى هو الصفة الحقيقية نفى العلم اصلا ولم لا يجوز لهم ان يعرفوا له تعالى علما بمعنى صفة اضافية كما هو رأى بعض المتكلمين (قلت ويأباه) اى يأبى ان يكون مرادهم هذا وان يحمل قولهم لاعلم له على هذا (قولهم) اى حكمهم (بان له تعالى عالمية) (صفة) يعنى انهم لما قالوا ان له تعالى عالمية وليس له علم دل هذا الكلام على ان مرادهم باثبات العالمية انه بمعنى تعلق الذات بالمعلومات ولو كان مرادهم بالنفى به لا علم له حقيقية بل له علم بمعنى انه صفة اضافية لكان عين اثبات العالمية له تعالى ولو لزمهم نفى العلم بمعنى الصفة الحقيقية لزمهم النفى بمعنى صفة العالمية فحينئذ تخصيص هذا النفى فى اثبات الصفة الاضافية المنفهمة من نفى الصفة الحقيقية دون الآخر

(قوله لعل مرادهم الخ) يعنى لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لاعلم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تمتاز الاشياء وتنكشف عنده لانفى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لاسواد له فحينئذ يكون راجعا الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما (قوله قلت يأباه قولهم الخ) يعنى يأبى عن ان يكون المراد ماذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ماقال فى المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على مانقلناه عن المواقف وصرح به المحشى فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التى هى حال فقد اثبتها ابوهاشم من المعتزلة والقاضى الباقلانى من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهى ليست بمرادة ههنا اذ هى ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل المحشى ههنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل فى توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عما ذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم لاعلم له نفى كون العالم صفة حقيقة له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفى بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام فى ذلك تأمل فخذ ماصفا ودع ما كدر (قوله وكذا قولهم عالما بالذات) يعنى يأبى ماذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هى تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى فى الخارج والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هى تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى (قوله فيه تأمل الخ) اى فى دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التى هى مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التى هى التميز والانكشاف وهى التى يسميها المعتزلة عالمية واما اتصاف فاعلها بصفة آخرى التى هى مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لاحجة على ثبوت امر سوى الاضافة التى بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما * قال المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت

اعنى دون اثبات العالمية بمعنى تعلق الذات بالمعلوم تخصيص بلا مخصص (لانها) اى لان العالمية (ليست صفة حقيقية ايضا) اى كما ان العلم المنفهم من قولهم لا علم له انه نفى للصفة الحقيقية (وكذا) اى وكما يأبى اثباتهم العالمية ان يكون مرادهم اثبات الصفة الاضافية يأبى ايضا (قولهم انه تعالى عالم بالذات) لانهم لم يقولوا انه عالم بالعلم الاضافى (وعلمه) اى ويأبى ايضا قولهم وعلمه تعالى (عين ذاته وعالميته زائدة) يعنى على ذاته ولو كان مرادهم اثبات علم اضافى غير العالمية لكان لهم ان يقولوا وعلمه غير ذاته مع انهم لم يقولوا كذلك بل قالوا ان علمه عين ذاته فحكمهم بعينية العلم وبزيادة العالمية يدل على ان مرادهم نفى العلم مطلقا واثبات العالمية ﴿ ٥ ﴾ الزائدة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الاستدلال على اثبات الصفة الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى بقوله (ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه) يعنى لو لم يكن له تعالى علم زائد لما صدر منه الافعال المتقنة المحكمة لكنه صدر منه تلك الافعال المتقنة فعلم ان له تعالى علما ولما توجه على دلالة هذا الدليل على المطلوب منع اشار اليه بقوله (فيه تأمل) يعنى يمكن ههنا القائل ان يقول انه لانسلم دلالة صدور هذه الافعال المتقنة على وجود العلم الزائد على ذاته الموجودة فى الخارج كما هو المطلوب (بل المدلول) اى بل الذى يدل عليه هذا الدليل (هو اضافة التميز والانكشاف التى تسميها المعتزلة عالمية) وهذا ليس بمطلوب المستدل (وقد قال صاحب المواقف انه لا تثبت) اى لا حجة على ثبوت امر زائد على انه صفة حقيقية (فى غير الاضافة) اى لا حجة تامة يدل على ماسوى الاضافة التى بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما حتى ان المحقق الدوانى قال فى شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدمها لا يدرك الا بكشف من استند

الى الكشف فانه يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرى ولا ارى بأسا فى اعتقاد احد طرفى النفى اولاثبات فى هذه المسئلة انتهى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى صدد الرد لاقوال المعتزلة ولاقوال الحكماء القائلين بعينية الصفات بالذات (ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة) اى لو كانت الصفات عين الذات كما هو زعمكم يتوجه عليه بانه لو كان كما تقولون لزم اتحاد الصفات المتعددة بان يكون العلم مثلا قدرة والقدرة ارادة لكن هذا الاتحاد محال فالعينية محال ايضا ولما كان هذا الدليل فى حيز المنع ايضا اشار المحشى الى هذا المنع الوارد بقوله (لهم ان يقولوا) اى جاز للذاهبين الى العينية ان يمنعوا بالترديد ويقولوا ان اريد بقولكم يلزمكم كون العام مثلا قدرة (اتحاد المفهومين) اى لزوم اتحاد مفهوم العلم والقدرة (وهو المحال) اى سلمنا ان هذا الاتحاد محال (وليس بلازم) يعنى لا نسلم لزوم هذا الاتحاد المحال علينا (واتحاد الذاتين) اى وان اريد به ﴿ ٦ ﴾ انه يلزم اتحاد الذاتين يعنى ذات ذى العلم وذات ذى القدرة (هو اللازم) اى سلمنا ان هذا الاتحاد لازم علينا (وليس بمحال) اى لا نسلم ان هذا الاتحاد محال لانه يجوز ان يكون لذات واحدة صفات متعددة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الاستدلال على زيادة الصفات على الذات بدليل آخر وهو قوله (وكون الواجب غير قائم بذاته) يعنى لو كانت الصفات عين الذات لزم كون الواجب غير قائم بذاته بل يعلم بعلم غيره ويقدر (بالتشكيك) بقدرة غيره وايضا لما كان هذا الاستدلال ضعيفا كالاستدلالات السابقة يجوز ورود الاعتراض اراد المحشى ان يذكره فقال (لهم ان يقولوا) اى جاز للمعتزلة القائلين بالعينية ان يجيبوا ويقولوا (حقيقة العلم فى شانه تعالى) يعنى انا لا نسلم انه لو كانت الصفات عين الذات لزم ان يكون الواجب غير قائم بذاته وانما يلزم لو كان كل ما يصدق عليه العلم غير قائم بالعالم كعلمنا وليس كذلك لانه يجوز ان يكون بعض ماصدق عليه العلم قائما بذاته كما هو فى شانه تعالى انه (قائم بذاته لانه عين ذاته) اى فى زعم الخصم ﴿ قوله ﴾ اوقول الشارح فى بيان التوطئة لقول المصنف لاهو ولاغيره (اشار الى الجواب بقوله) اى هذا اشارة من المصنف الى الجواب عن قولهم لزم تكثر القدماء ولما كان الظاهر اى بقول الشارح اجاب مكان قوله اشار فعدل عن الظاهر الى قوله اشار فاراد المحشى ان يذكر نكتة لعدوله فقال قال اشار الى الجواب

عن بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرى ولا ارى بأسا فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة (**قوله** لهم ان يقولوا) اى للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة اعنى ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة (**قوله** لهم ان يقولوا) يعنى لهم ان يقولوا ان ماصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات فى شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف مايصدق عليه العلم فى شاننا فانه غير قائم بذاته تعالى بل بذواتنا لكونه مغاير الذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك (**قوله** قد اقتصر على الاول) اى بيان نفى المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولاغيره ولم يقل ولاهى متغايرة (**قوله** لكن اشار الخ) يعنى اشار المصنف بنفى تعدد الذات والصفات القديمة بنفى التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات والفاضل المحشى قال اشار الخ اى اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس فى كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له (**قوله** ولان الغرض الاصلى)

اى قال الشارح اشار المصنف الى جواب قولهم لزم تكثر القدماء بقوله لاهو ولا غيره (وانما لم يقل) اى الشارح (اجاب) اى المصنف (بقوله) اى بهذا القول (لان الجواب التام) اى انما لم يقل كذا لان قوله لاهوالخ ليس بجواب تام للمعتزلة بل هو اشارة الى الجواب التام فان الجواب التام امران احدهما (نفى المغايرة بين الذات والصفات) يعنى انه لم يلزم تكثر القدماء من ثبوت الصفات القديمة وانما يلزم ذلك لو كانت الصفات التى اثبتناها مغايرة للذات وليس كذلك بل الصفات التى جوزناها كما هى ليست عين ذاته هى ليست غيره وثانيهما نفى المغايرة (وبين الصفات بعضها مع بعض) اى ونفى المغايرة بين بعض الصفات وبين بعض آخر بان يقول لا يلزم تكثير القدماء وانما تكثر لو كان بعض الصفات مغايرا للبعض فانه لو كان بعضها كالعلم مغايرا للبعض الآخر كالقدرة لزم تعددهما ضرورة تعدد الغيرين ولو كان متعددا لزم تكثر القدماء لكن لما لم يكن بعضهما غيرا للبعض الآخر لم يلزم التكثر (والمصنف قد اقتصر على الاول) اى على الجواب الاول حيث لم يذكر الجواب الثانى صريحا (لكن اشار) بقوله نفى المغايرة بين الذات والصفات فى الجواب الاول ﴿ ٧ ﴾ (الى ان التعدد فرع التغاير) فحينئذ يلزم من نفى المغايرة نفى التعدد يعنى اذا ثبت المغايرة بين الذات والصفات كما هو رأى الخصم ثبت تعدد الصفات واذا ثبت انتفاء المغايرة بين الذات والصفات يثبت انتفاء التعدد عنه (وبه) اى بالجواب بنفى المغايرة (يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات) اى يعلم ثبوت نفى المغايرة بين صفة وبين اخرى (ايضا) اى كما يعلم الجواب باثبات انتفاء المغايرة بين الذات والصفات (اذ ليست متغايرة) اى وانما يعلم من الجواب الاول كون بعض الصفات غيرا للصفة الاخرى لان الصفات اذا ثبت نفى مغايرتها للذات ثبت نفى مغايرة بعضها لبعض ونفى المغايرة مستلزم لنفى التعدد (ولان الغرض) وهذا بيان للوجه الآخر للعدول من قوله اجاب الى قوله اشار يعنى انما لم يقل اجاب لان الغرض (الاصلى بيان حكم الصفات) فانه لما ثبت له تعالى صفات قديمة تصدى لبيان حكمها بانها اهى عين ذاته او ليست غيره وليس الغرض منه هو الجواب للخصم القائلين بعينية المنكرين بزيادتها حتى يلزم له ان يقول اجاب بل اشار ببيان الحكم الى الجواب (ولذلك ذكر) هذا اشارة الى قرينة كون الغرض الاصلى كذلك يعنى يدل على كون هذا غرضا اصليا مما ذكره المصنف (قوله لا هو) حيث قدم ذكر نفى العينية ولو كان مراده وغرضه جوابا لهم لكان قوله ولا غيره مقدما عليه لانه حينئذ يكون المخاصمة فى نفى الغيرية الذى يلزم منه نفى التعدد الذى الزموه انا (والا) اى وان لم يكن الغرض الاصلى اثبات الحكم بل كان الزام الخصم (فلا مدخل له) اى

بالتشكيك (**قوله** قد اقتصر على الاول) اى بيان نفى المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولاغيره ولم يقل ولاهى متغايرة (**قوله** لكن اشار الخ) يعنى اشار المصنف بنفى تعدد الذات والصفات القديمة بنفى التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات والفاضل المحشى قال اشار الخ اى اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس فى كلام المصنف قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح مما لا معنى له (**قوله** ولان الغرض الاصلى)

لقوله لاهو (فى الجواب) فان كلامنا معهم ليس فى نفى العينية كما عرفت ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح
رحمه الله فى تفسير كلام المصنف اى قوله وهى لا هو ولا غيره (ولا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء)
يعنى اذا كانت الصفات ليست غير الذات لا يلزم قدم الغير واذا لم يلزم قدم الغير لم يلزم تكثر القدماء ولما
حمل الشارح كلام المصنف على نفى تعدد القدماء وتكثره مطلقا اى سواء كانت متغايرة او غير متغايرة
اتجه عليه سؤال بانه لا محذور فيه اذا كانت القدماء غير متغايرة فاراد المحشى ان يشير الى وجه يحمل
عليه كلام المصنف بحيث لايتوجه عليه المنع المذكور فقال (ولك ان تحمل كلام المصنف) اى وجاز
لك ان تحمل كلام المصنف (على انه لا يلزم قدم الغير) يعنى بارادة نفى اللازم الاول والاكتفاء به
يعنى ان المصنف اراد به نفى لزوم قدم الغير فقط ولم يرد به ﴿ ٨ ﴾ نفى لزوم قدم الغير معنى نفى
لزوم تكثر القدماء فيفهم
من اضافة القدم الى الغير
تقييد القدماء بالمتغايرة ونفى
تكثر القدماء المتغايرة لانفى
تكثره مطلقا اى فحينئذ
اذا حمل كلام المصنف على
انه اراد بنفى لزوم قدم
الغير نفى لزوم قدم غير الله
المنافى للتوحيد لا نفى
التعدد (فلا محذور فيه)
اى فى وجود قديم ليس
له مغايرة للذات القديم
(لان المحذور) اى الذى
احترز عنه الخصم حيث بنى دعواه عليه انما هو (تعدد القدماء المتغايرة) لانه مستندهم على انكار (على)
الصفات انما هو الاحتراز عن تعدد القدماء سواء كانت متغايرة لا عن تعدد القدماء سواء كانت متغايرة اولا
لانه لا محذور فى تعدد القدماء الغير المتغايرة (لا مطلق التعدد) اى ليس محذور الخصم هو مطلق تعدد
القدماء لان لزوم تعدد القدماء الغير المتغايرة اى الذى لايكون غيراً للذات ليس المحذور للخصم فانهم لم
يحترزوا عنه (فلا يرد السؤال قطعا) اى فحينئذ لا يرد على كلام المصنف المنع الذى حكاه الشارح بعد
هذا بقوله ولقائل ان يمنع الخ ولا يحتاج الى الجواب الذى او رده بقوله فالاولى ان يقال الخ ولما ورد
على الشارح انه لم حمل كلام المصنف على المحمل الذى هو فى حيز المنع مع وجود المحمل المسلم الذى
ليس هو فى حيز المنع اجاب المحشى بقوله (وانما حمل الشارح) اى كلام المصنف (على ماذكره) اى

عطف على قوله لان الجواب التام اى انما قال اشار لان المقصود الاصلى
بيان حكم الصفات لا الجواب اذلا مدخل لقوله لاهو فى الجواب بل هو يتم
بنفى المغايرة ﴿ قوله ولك ان تحمل كلام المصنف الخ ﴾ يعنى ان الشارح حمل
كلام المصنف على انه لايلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه
الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك
ان تحمل كلام المصنف على انه لايلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد
ولا محذور فى ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافى له تعدد القدماء المتغايرة
وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى ان يقال المستحيل
الخ ولا يراد السؤال الذى ذكره بقوله ولقائل ان يمنع لان ذلك السؤال
انما يرد على تقدير نفى التعدد مطلقا * نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض
المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة
فى تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح فى هذا المقام جوابا عن المعتزلة
فافهم ﴿ قوله وانما حمل الشارح الخ ﴾ اى انما حمل الشارح كلام المصنف

على المعنى الذى ذكره من نفى لزوم التعدد مطلقا (لشهرته) اى لكون نفى مطلق التعدد مشهورا (فيما)
اى فى المحاورة التى (بين القوم) اى بين اهل السنة وبين المعتزلة لان المعتزلة زعموا بان فى اثبات الصفات
لزوم التعدد ولم يفرقوا بين كونه مقيدا بالتغاير وبين كونه غير مقيد وان اهل السنة تصدوا للجواب
عنهم بانه لا يلزم من اثباتها لزوم التعدد اصلا من غير تفريق بين نفى التعدد المحذور وبين غير المحذور
فلذا حمل الشارح كلام المصنف ابتداء على هذا المحمل ثم دفع المنع الذى يرد عليه فيكون حاصل حمل
الشارح نفيا للزوم الامرين معا اعنى التغاير والتعدد وحاصل حمل المحشى نفيا لزوم التغاير فقط ﴿ قوله ﴾
اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الفرق بين اعتقادهم وبين اعتقادنا حتى لزم تكفيرهم فى ذلك الاعتقاد
ولا يلزم تكفير اهل السنة لان تكفيرهم المصرح بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ليس
بمجرد اعتقادهم باثبات تعدد القدماء بل لاعتقادهم فى ان كل واحد من الثلاثة متغايرة للآخر وكون
مرادهم هذا الاثبات غير منفهم من تصريح كلامهم بل هو لازم لتصريح ان قولهم هذا كفرو انهم
كفروا بهذا القول واليه اشار الشارح بقوله (ولكن لزومهم ذلك) يعنى انه لزم التكفير للنصارى
لارادتهم ذلك المعنى الموجب للكفر ولما كان ظاهر عبارة اللزوم فى حيز المنع ذكره المحشى بقوله (قيل
عليه) اى او رد على ﴿ ٩ ﴾ قوله ولكن لزمهم (اللزوم غير الالتزام) يعنى انا لا نسلم انه
يلزم من لزوم الكفر
لقولهم ان الله ثالث ثلثة
انهم يكفرون ويحكم
بكفرهم لان اللزوم هو
الشئ الذى يجرى على
كلام من غير ارادة
واختيار بل بمقتضى الكلام والالتزام هو قبول ذلك الشئ اللازم والاعتقاد بحقيقة (ولا كفر
الا بالالتزام) يعنى انه لا يلزم من لزوم الكفر لهم ان يحكم بكفرهم بل انما يحكم بكفرهم اذا التزموا
ذلك (وجوابه) اى جواب هذا المنع (ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا) اى كما كان الالتزام كفرا
وهذا جواب المنع بتحرير المراد يعنى لزوم الكفر كفر كما يكون التزام الكفر كفر الان مرادنا من لزوم
الكفر ليس على اطلاقه بل بمعنى لزوم الكفر المعلوم وهو كفر ايضا يعنى لو علم المتكلم ان هذا الكلام
او هذا لاعتقاد كفرا ثم لزم ذلك لكلامه او لاعتقاده يكون كفرا سواء التزام او لا (ولذا) اى ولكون
الكفر المقيد بالمعلومية كفرا كالتزامه (قال فى المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر) حيث
قيد بقوله ولا يعلم به يعنى ان لزوم الكفر ليس بكفر ولا يكون صاحبه كافرا اذا لم يكن معلوما له لكن
اذا كان معلوما له فهو كفر ايضا فحينئذ يكون مفهوم كلام المواقف ان اللزوم انما يفرق بينه وبين
الالتزام اذا لم يكن معلوما واما اذا كان معلوما فلا فرق بينهما فى كونهما موجبا للكفر ثم ان المحشى
لما اشار الى دليل نظرى على كون مراد النصارى من قولهم ثالث ثلثة الحكم بتعدد الذوات القديمة
ولزمهم الكفر بهذا القول حتى اخبر الله تعالى بقوله لقد كفر الذين اراد ان يشير الى دليل بديهى على

على نفى التعدد دون نفى قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفى التعدد
مطلقا وفى قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ماذكره
المحشى ﴿ قوله ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا ﴾ يعنى كما ان التزام الكفر
كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشئ مع العلم به التزام ﴿ قوله
ولذا قال فى المواقف الخ ﴾ فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف

تكفيرهم بناء على ماحكاه الشارح بقوله (ولاشك ان لزوم الذاتية) يعنى ان الشارح لما حكى عن النصارى بانهم زعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام حيث جوزوا الانفكاك والانتقال لزمهم انهم يقولون ان اولذات الثلاث متعددة ومتغايرة لان قولهم قد انتقل مستلزم لقولهم واعتقادهم بان الذوات متغايرة لان الذاتية لازم (للانتقال) وهذا اللزوم من (اجلى البديهيات) اى من جملة البديهيات الجلية التى اشد جليا ثم ايد كلامه بقوله (على ان قوله تعالى) اى مع انه تعالى قال (ومامن اله الا اله واحد بعد قوله تعالى) اى بعدما حكى عنهم بانهم (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق) اى اخباره تعالى بقوله ومامن اله بعد حكايته عنهم قولهم شاهد صادق (على انهم) اى على ان النصارى (كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة) يعنى انهم كانوا بصدد اثبات الالهة الثلاثة التى تغايرت كل منها للآخر لا على انهم يثبتون الهة غير متغايرة كما اثبتنا صفات قديمة غير الذات لكن ليست تلك الصفات متغايرة وان كانت بعض الادلة الدالة على تكفيرهم نظريا لكن كانت بعضها بديهيا يدل على تكفيرهم بدلالة قطعية غير محتملة وهو لان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد فى معرض الجواب لقولهم ثالث ثلثة ولو لم يكن مرادهم اثبات (فى) ذوات متغايرة لم يكن قوله وما من اله الا اله واحد جوابا وردا عليهم (وايضا) وهذا دليل آخر يستدل به على كون ارادتهم كذلك يعنى انه كما يدل عليه السابق على ما ارادوا بقولهم يدل عليه ايضا (ترتب الحكم) يعنى قاعدة ان الحكم اذا ترتب (على المشتق يدل) اى ذلك الترتيب (على علية المأخذ) اى على كون مأخذ الاشتقاق علة للحكم به على ذلك المشتق يعنى انه تعالى حكم بكفرهم واسند قوله

على انه ان علم به يكفر (**قوله** ولاشك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات) هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقى واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على مانقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة فى تكفيرهم ماذكره بقوله على ان قوله تعالى ومامن اله الا اله واحد يعنى انهم انما كفروا لاثبات الآلهة الثلاثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلاثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلاثة انهم سووا الثلاثة فى الرتبة واستحقاق العبادة على ماصرح به الشارح فى بحث حذف المسند من شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب وجود لكل من الثلاثة كيف وقد صرح فى الهيات المواقف انه لامخالف فى مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اى النصارى فماذكره المحشى كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة محل بحث اذ الاشتراك فى الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لايدل على كونها ذوات مع انه لاحاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف فى تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات * نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه يعنى الجواب المذكور بقوله وجوابه الخ مبنى على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تعالى ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله فوجه تكفيرهم ظاهر لاسترة عليه لقولهم بذوات ثلاثة (**قوله** وايضا ترتب الخ) يعنى ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما

لقد كفر الى الموصول الذى هو قوله الذين قالوا وترتب حكم التكفير الى ذلك الموصول الذى صلته قالوا يدل على ان علة كفرهم هذا القول (فان انحصر العلة) اى علة التكفير (فى الالتزام) يعنى كما نقل من كلام المواقف وحمله المعارض به على الانحصار (تعين ذلك) اى التزام الكفر (منهم) اى من النصارى فيحكم بكفرهم بهذه الآية فقط ويكتفى هذا فى الحكم سواء كان لزوم الكفر كفرا اولا وسواء انحصر علة التكفير فى التزام اولا واما اذا لم ينحصر علة الكفر فى الالتزام بل يكون لزوم الكفر الذى يعلم به ايضا علة للتكفير كما هو المفهوم من قول المواقف فيكون لزوم الكفر الذى يعلم سببا آخر لتكفيرهم مع ضم الاسباب التى ذكرها المحشى (وعبارة الشارح تشير الى الاول) اى ان الشارح لما ذكر بقوله لزمهم ذلك ولم يقل التزموا اشار الى ان علة الكفر ليست منحصرة فى الالتزام بل لزوم الكفر ممن يعلم به يكون علة ايضا للتكفير (قوله) اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ان اثبات القدماء المتغايرة لازم لقول النصارى وتكفيرهم انما هو بهذا القول بناء على انهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التى نشأ منها خلق العالم (وهى الوجود والحياة والعلم) ولما ظهرت بهذا الاعتقاد جهالاتهم اراد المحشى ان يذكر تلك الجهالات فقال (من غاية جهلهم جعلوا) اى انهم جعلوا (الذات الواحدة) وهى ماعبروا عنها بالوجود اوبالاب (نفس ثلاثة صفات) لان كلا من الثلاثة صفات لا بدل واحدة منها على الذات (وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه) اى الذات القائم بنفسه (وبالاقنوم) اى ارادوا بالاقنوم الثلاثة (الصفة) فيحصل من كلامهم ان الذات القائم بنفسه من جملة الصفات الثلاثة ولم يحصل حينئذ تمييز بين الذت او الصفات وليس هذا الا من كال جهلهم (وقد يوجه) يعنى قد يقال فى توجيه كلامهم (بانه) اى بان هذا الكلام (ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات) كما يقول به الحكماء وهذا التوجيه وان كان مقربا لكلامهم ومصححا له وتخليصا من كلام المجانين (لكن لايلائمه) اى لايلائم هذا التوجيه (قولهم) اى حكمهم (بالقدماء الثلاثة) لان حكمهم بثبوت القدماء الثلاثة يقتضى انهم اعتقدوا بان هذه الصفات الثلاث غير الذات وهذا التوجيه يقتضى ان مرادهم اثبات قديم واحد وهو

فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ان ماقالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم منحصرا فى التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (**قوله** وعبارة الشرح تشير الى الاول) اى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك (**قوله** وبالاقنوم الخ) الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلاثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالوهية (**قوله** وقد يوجه بانه ميل الخ) قال فى شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحياة ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفى ماسوى العلم والحياة (**قوله** لكن لايلائمه قولهم بالقدماء الخ) وكذا لايلائمه انتقال اقنوم

الذات (اذلوقطع النظر عن الاتحاد) يعنى لانه لونظر الى اتحاد الذات مع الصفات يكون القديم واحدا وان لم ينظر الى اتحادها وقطع عنها النظر (فاربعة) اى فالقدماء حينئذ اربعة لاثلاثة احدها الذات وباقيها الاقانيم الثلاثة (والا) اى وان لم يقطع النظر عن الاتحاد بل حمل قولهم على الاعتقاد باتحاد الذات مع الصفات (فواحد) اى لاثلاثة فقولهم ثالث ثلاثة غير قابل لهذا التوجيه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان السند للمنع الوارد على قولهم بان التعدد والتكثر يتوقف على التغاير ولقائل ان يقول لانسلم ذلك التوقف (القطع بان مراتب الاعداد من الواحد) يعنى لجواز ان يوجد التعدد والتكثر بغير التغاير لان مراتب الاعداد متعددة متكثرة مع انه ليس بينها تغاير بمعنى عدم انفكاك احدها عن الآخر لان احدهما جزء عن الآخر ثم ان الشارح لما قال من الواحد يلزمه انه عدم الواحد من العدد مع ان اهل الحساب ﴿ ١٢ ﴾ لم يعدوا الواحد منها ولا من مقولة الكم وانما عد من عدها منها عدها من مقولة الكيف وبعضهم لم يعدوه من المقولات اصلا فاراد المحشى توجيه كلام الشارح وعده من الاعداد بطريق ان يبين ابتداء وجه عدم كونه من مراتب الاعداد وتعداد تفسير العدد على اختلاف التغاير ثم تطبيق كلام الشارح باحد هذه التغاير فقال (العدد هو الكم المنفصل) يعنى هذا احد تفسيره وهو انهم فسروه بان العدد هو الكم المنفصل منحصر فى العدد وليس له افراد غيره لان الشيئين ان كان بينهما حد مشترك فهو الكم المتصل وان لم يكن بينهما حد مشترك فهو الكم (الواحد) المنفصل كالستة مع الاربعة اللتين هما جزآن من العشرة لان الواحد الاخير من الستة يكون جزء من الستة لا من الاربعة لان بداية الاربعة الاخيرة هى العدد السابع لا العدد الساس فحينئذ لايوجد بين الستة و الاربعة عدد يكون مشتركا بينهما (ولاانفصال فى الواحد) اى وعلى هذا التفسير لايصدق على الواحد انه كم منفصل لانه ليس فيه الانفصال الذى يعتبر فى الكم المنفصل اذليس له بداية شئ ولانهاية الآخر وكل مالاانفصال فيه لايكون عددا (فلا يكون) اى لايكون الواحد على هذا التفسير (عددا) ثم استشهد على قوة هذا التفسير وعلى كون العدد كما منفصلا بقوله (ولذا) اى ولكون العدد كما منفصلا ولعدم دخول الواحد فيه (فسروه)

العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لامعنى لانتقاله ﴿قوله اذلو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة ﴾ اعنى الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها فى الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلاثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر فى بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات * قال القاضى فى تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحياة ﴿قوله العدد هو الكم المنفصل الخ﴾ الكم هو العرض الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهايه للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لامن السادس ولاشك انه لاانفصال بهذا المعنى فى الواحد فلايكون عددا داخلا بل ليس كما اذا الوحدة تقتضى اللاقسمة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين ﴿قوله ولذا فسروه﴾ اى ولاجل ان

اى فسره بعضهم (بما) اى بتفسير يخرج به الواحد ايضا وهو قولهم (هو نصف مجموع حاشيتيه) اى جانبيه من الاسفل والاعلى مثلا ان عدد الستة فجانبه الاسفل خمسه وجانبه الاعلى سبعة فمجموع الخمسة والسبعة اثنى عشر فالستة نصف ذلك المجموع وقس على هذا فالواحد على هذا التفسير ليس بعدد لعدم كونه ذا حاشيتين فان له حاشية واحدة فقط وهى الاثنان وليس فى اسفله حاشية (ومنهم من قال) ومنهم من فسر العدد وقال (العدد مايقع فى العدد) اى فى التعداد والحساب (فيكون) اى يكون العدد على هذا التفسير (اعم من الكم المنفصل) وشاملا له وللغير ولم ينحصر فى الكم المنفصل كما فى التفسير الاول ﴿ ١٣ ﴾ (فكلام الشارح) اى حيث عد الواحد من العدد ومن مراتب الاعداد (مبنى على هذا المذهب) لكون الواحد على هذا التفسير داخلا فى مراتب الاعداد لانه يصدق عليه انه مايقع فى التعداد والحساب (اوعلى التغليب) اى اوعد الشارح للواحد من مراتب العدد محمول على تغليب العدد على غير العدد حيث ذكر الواحد فى اثنائها ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى بيان كون بعض مراتب الاعداد جزء من البعض مع ان الجزء لايغاير الكل والحال انها متعددة ومتكثرة فيكون التكثر غير متوقف على التغاير حيث قال (مع ان البعض جزء من البعض) وهو كالخمسة مثلا فانه جزء من العشرة وان العشرة متركب من الخمسة مرتين ثم ان المحشى اراد ان يشير الى منع يرد على هذه القضية فقال(يرد عليه) اى على كون بعص الاجزاء جزء من البعض منع وهو (انهم اتفقوا) يعنى لانسلم كون بعض الاعداد جزء من البعض لانهم اتفقوا (على ان كلا من المراتب) اى مراتب الاعداد (لايتألف) اى لايتركب من شئ من الاعداد يعنى ان كلا منها غير مركب من الآخر بل كل واحد منها مستقل (الا) انه يتألف (من وحدات مبلغها تلك المرتبة) اى من العدد والمطلوب (فاجزاء العشرة عشرة وحدات لاخمستان) اى لا انه يتألف من خمسة خمسة (ولاستة ولااربعة الى غير ذلك من الاحتمالات) فلايصدق على العشرة ان الخمسة جزء منها بل كل

الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفل فسروا العددة بما هو نصف مجموع حاشيتيه اى جانبيه احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التى هى مجموع جانبيه اعنى الواحد والثلاثة وقس على ذلك ﴿قوله فكلام الشارح الخ﴾ اى جعله الواحد من مراتب العدد امامبنى على هذا المذهب اومبنى على التغليب يعنى اطلق اسم المراتب التى هى مابعد الوحد على مايشمله تغليبا للاكثر على الاقل ﴿قوله يرد عليه﴾ اى يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزأ من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لاخمستان ولاستة واربعة ولاسبعة وثلاثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعو بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلاشبهة وربمايستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركبها من الثلاثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلامرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقومها

غدد مباين للعدد الآخر فحينئذ يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير فان العدد لما كان كل واحد من مراتبها مباينا للآخر كان متغايرا يقع فيها التعدد والتكثر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الجواب الذى هو اولى فى الاحتجاج على المعتزلة المنكرين للصفات مستدلين بان فى اثباتها حكما بتعدد القدماء (فان الاولى ان يقال) ثم ان المحشى اراد ان يشير الى ان فى هذا المقام جوابا آخر غير مانقله الشارح مع ان الشارح تركه لضعفه فقال (وقد يجاب) اى من جانب اهل الحق (ايضا) اى كما يجاب بما نقله الشارح (بان القديم هو الازلى القائم بنفسه) اى لا يحتاج الى غيره كالصفات فكل القديم ازلى كالذات الواجب وليس كل ازلى قديم كالصفات فعلى هذا يكون الازلى اعم من القديم فالذات الواجب ازلى قديم والصفات ازلية لكنها ليست بقديمة فلا نسلم حينئذ انه لو تعددت الصفات لزم منه تعدد القدماء ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على عدم التسليم لمساواة الازلى للقديم ثم شرع فى الجواب المبنى على تسليم المساواة ﴿ ١٤ ﴾ بينهما فقال (ولو سلم) يعنى لو سلم المساواة بين القديم والازلى (فالكفر) اى الاعتقاد الذى هو الاعتقاد و بما يستحيل على الله انما هو (تعدد القدماء بالذات) (لا بالمطلق) اى لا الكفر لازم لمن اعتقد بالقديم المطلق اى سواء كان قديما بالذات او قديما بالزمان يعنى فلا يلزم من التزام تعدد القدماء ولا من لزومه كفر بهذا المعنى بل انما يلزم الكفر على من ذهب الى تعدد القدماء بالذات وهو الذى لا يكون مسبوقا بالغير واما من ذهب الى تعدد القدماء (الفلاسفة) بالزمان وهو الذى لا يكون مسبوقا بالعدم سواء كان واجبا او ممكنا فلا نسلم ان تعدد القدماء بهذا المعنى مستحيل مانع للتوحيد فحينئذ لا كفر ممن اعتقده ثم الجواب المذكور لما كان مبنيا على مذهب الفلاسفة القائلين بان القديم يطلق على المعنيين ولم يوافقهم المتكلمون اشار اليه المحشى بقوله (ولا يخفى انه) اى الجواب الاخير وهو قوله ولو سلم (لا يوافق مذهب المتكلمين) لان القديم الزمانى المنحصر بما لا يكون مسبوقا بالقدم من مخترعات الفلاسفة واما المتكلمون ليسوا قائلين به بل القديم عندهم واحد وهو القديم الذاتى المفسر بما لا يكون مسبوقا بالغير والحاصل ان مارتضاه الشارح من الجواب الذى اشار اليه بقوله فالاولى هو ان ذات الواجب تعالى قديم بالذات غير مسبوق بالغير ولا بالعدم وازلى لا ابتداء له اصلا وواجب لذاته وان صفاته كذلك قديم

فيستغنى عما عداها * اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ماهو فى حكم الجزء فى عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف ﴿ قوله وقد يجاب ايضا بان القديم الخ ﴾ يعنى منع الملازمة اى لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلى قائم بنفسه غير محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلى ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعنى ما لا ابتداء له اصلا ﴿ قوله ولو سلم ﴾ منع لبطلان اللازم اى ولو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه اولا فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتى وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتى والزمانى المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته ﴿ قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين ﴾ لان القول بالقدم الذاتى والزمانى من مخترعات

بالذات غير مسبوق بالعدم ولا بالغير لانها ليست غير الذات وازلى وواجب لكن لا لذاته بل لكونها ليست غير الذات ولا عينها ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدر التقرير لكلام حميد الدين الضرير لاثباته الفرق بين القول بان ذات الله تعالى واجبة لذاته وبين القول بان صفاته ايضا واجبة لذاتها حيث ذكر الفرق بينهما بان المراد بالاول انه واجب لذاته بمعنى ان وجوده من ذاته لا من غيره وبالثانى انها لازمة للذات بمعنى انها غير منفكة عن ذات الواجب وقال (واما فى نفسها) اى واما الصفات فى نفسها (فهى ممكنة) ثم انه قد سبق ان الشارح حكى عن بعض المتأخرين بانهم قالوا ان الواجب ذات الله تعالى وصفاته حيث حكموا بوجوب الصفات ثم اعترض على حكمهم بوجوب الصفات واستصعبوا فى جوابه فقالوا اذا قلنا ان الصفات واجبة لزم القول بتعدد الواجب لذاته وهذا لا ينافى التوحيد وان قلنا انها ليست بواجبة بل هى ممكنة وهو ينافى قولهم ان كل ممكن فهو حادث فحينئذ لا بد ان يرتكب فيه احد الارتكابين فارتكاب القول المنافى للقاعدة المشهورة اهون من ارتكاب المنافى للتوحيد ولما اراد المحشى ان يشير الى ان قوله واما فى نفسها فهى ممكنة محتاج الى ضم ما يدفع المانع الذى فيه وهو كونه منافيا للقاعدة المشهورة فقال (قد سبق) اى فى كلام الشارح (ما فيه) اى المانع ﴿ ١٥ ﴾ الذى هو فى الحكم بانها ممكنة فى نفسها (من انه) اى المانع هو ان هذا القول اى قولنا صفات الله تعالى ممكنة فى نفسها (يخالف ما اشتهر بينهم) اى ما كان مشهورا بين المتكلمين (من ان كل ممكن محدث) فهذه قضية اشتهرت بينهم كذلك فقولنا صفات الله ممكنة فى نفسها يكون مخالفا لهذا القول المشهور ﴿ ٢ — سيالكوتى — نى ﴾ فانه ينتج من الشكل الاول ما يخالفه فانا اذا قلنا صفات ممكنة وكل ممكن محدث ينتج صفات الله محدث وكل محدث ليس بقديم فينتج منه ان صفات الله ليست بقديمة (اى مسبوق بالعدم) يعنى انما كان هذا مخالفا لما اشتهر من هذا ان كان المراد من المحدث الذى هو محمول القضية المشهورة انه المحدث الذى بمعنى المحدث الزمانى بمعنى المسبوق بالعدم واما اذا كان المراد به المحدث بمعنى المسبوق بالغير اى بمعنى المحتاج الى الغير سواء كان مسبوقا بالعدم اولا فلا يخالف قولنا ان الصفات ممكنة قولهم كل ممكن محدث اى محدث بمعنى المسبوق بالغير الذى هو المحدث الذاتى الذى اخترعه الفلاسفة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله بيان تقرير مذهب الكرامية فى حق الصفات فقال (والكرامية الى نفى قدمها) اى ذهبوا الى نفى قدم الصفات بعد اثباتها وقالوا ان للواجب تعالى صفات لكنها ليست بقديمة بل هى حادثة بناء على ان الحكم بقدمها اصعب واخطر بزعمهم لكونه مستلزما لتعدد القدماء ثم المحشى اراد ان يذكر ما يرد على هذا التفريع فقال (يرد عليه) اى على قوله ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى

الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات ﴿ قوله قد سبق ما فيه ﴾ اى قد سبق فى الشرح ان القول بامكان الصفات ينافى قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفى عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة فى قدم الممكن الخ ﴿ قوله بقدم المشية ﴾ قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية يتناول جميع ما شاء الله لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة

نفى قدمها يعنى ان ذهاب المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات لهذه الصعوبة مسلم لكن لانسلم ان نفى الكرامية
لقدم الصفات لهذا بسند (انهم قالوا بقدم المشية والكلام) يعنى ان حكمهم بقدم المشية والكلام يدل على انهم
ليسوا ذاهبين الى نفى قدم الصفات لان دليل الصعوبة كما جرى على بعض الصفات يجرى على بعضها ايضا
والحكم بقدم البعض وحدوث البعض ليس بلائق (وفسروه) اى فسروا الكلام الذى اعترفوا بقدمها
(بالقدرة على التكلم) اى قالوا ان صفة الكلام قديمة بمعنى القدرة على التكلم والذى حكموا بحدوثه هو التكلم
المنتظم من الحروف المسموعة وقالوا انه مع حدوثه قائمة بذات الله واطلقوا عليه قول الله ولم يطلقوا عليه كلام
وقالوا ايضا ان المشية صفة واحدة ازلية يتناول مايشاء الله بها من حيث يحدث والارادة كما فرقوا بين الكلام
والقول وفرقوا ايضا بين الحادث والمحدث فقالوا ان الحادث هو ماله الابتداء قائما والمحدث هو مايكون
مباينا للذات محدثا بالقدرة وبقول كن يعنى ماسوى ﴿ ١٦ ﴾ ذات الله وصفاته (فالتفريع
المذكور) يعنى اذا ثبت ان الكرامية اعترفوا بقدم هاتين الصفتين يكون تفريع الشارح لحكمهم نفى قدم الصفات على صعوبة فى الحكم بقدم الصفات (غير ظاهر) لانه لوكان الصعوبة فى الحكم بقدمها اصلا ودليلا لزم انهم ان يحكموا بحدوث الصفات كلها فتفريع الحكم بالنفى على الصعوبة المذكورة ليس بظاهر ﴿قوله﴾ اى
قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب عن الاعتراض الذى توجه على الاشعرى فى قوله وحكمه بان (غير)
صفات الله تعالى ليست بعينه ولا بغيره بان هذا حكم برفع النقيضين فى الظاهر ويجمع النقيضين فى الحقيقة فاراد
الشارح ان يدفعه بقوله قلنا (قد فسروا الغيرية بكون الموجودين) يعنى ان الايراد المذكور ممنوع لانهم فسروا
بالغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر ثم اراد المحشى ان يفصله ويبينه بقوله
(قالوا) اى قال من فسر الغيرية بهذا التفسير واستشهد على تفسيره به بقوله (يقال فى العرف واللغة مافى الدار
غير زيد مع انه) اى مع ان زيدا (ذويد وقدرة) اى مع ان لزيد يدا وهو جزؤه وقدرة وهى صفة وحيث
حكموا بصحة هذا الكلام واتفقوا على صحته يعلم ان الجزء والصفة ليسا بغيرين لزيد فحينئذ يجوز ان يحكم
بان اليد والقدرة كما هما ليسا بعين زيد كذلك ليسا بغيره ولو كانا غيره لايصح النفى فى قولهم مافى الدار غير زيد
(واجيب) اى اجيب عن هذا الجواب من طرف من اورده على الاشعرى (بان المراد بالغير) يعنى انا لانسلم

بتعدد المراد كذا فى شرح المقاصد (**قوله** وفسروه بالقدرة على التكلم)
قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله
تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم
وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته
فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن
لا بالقدرة كذا فى شرح المقاصد (**قوله** فالتفريع المذكور الخ) اى
المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفى قدم الصفات
غير ظاهر اذ لوكان ذهابهم الى نفى القدم لصعوبة المقام لوجب نفى قدم الصفات
مطلقا لان الصعوبة فى اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس
لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشى والجلى فى تصحيح التفريع
كلام لايرضى بسماعه الآذن الكريمة (**قوله** قالوا الخ) اى بينوا صحة
التفسير المذكور بانه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت مافى الدار

ان صحة هذا الكلام بناء على هذا التفسير لان مرادهم بالغير المنفى فى قولهم مافى الدار غير زيد (ههنا فرد آخر
من نوعه) اى نفى فرد آخر من نوع زيد لا المراد به نفى جزئه وصفاته بل المراد منه انه مافى الدار انسان غير زيد (والا)
اى وان لم يكن مراده منه ذلك المعنى بل كان مراده نفى غير ذاته مطلقا (لزم ان لا يغايره ثوبه) اى لزم ان لايكون ثوب
زيد مغايراله لانه لو وجد فى الدار ثوب او قدح يصح هذا الكلام ايضا مع ان الثوب والقدح منفكان عن زيد فيلزم
ان لايصح نفى غير زيد مع وجودها لكن يصح هذا الكلام مع وجودهما فعلم ان المراد بالغير المنفى غير زيد من افراد الانسان
لا ان المراد به غيره من الاجزاء ﴿ ١٧ ﴾ والصفات والثياب ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تفسير قولهم
بحيث يقدر ويتصور الخ حيث فسره بقوله (اى يمكن الانفكاك) يعنى مراد من فسر الغيرية بهذا التفسير ان الغيرية هو ما يمكن الانفكاك (بينهما) اى بين الموجودين ثم المحشى اراد ان يذكر فائدة التفسير فقال (سواء كان) يعنى الغيرين ما يمكن الانفكاك بينهما سواء كان تقدير احدهما وتصوره (بحسب الوجود) يعنى بان يوجد احدهما بدون الآخر (او بحسب الحيز) او بان يتحيز احدهما بحيز لم يتحيز الآخر فى ذلك الحيز بل يتحيز فى حيز آخر (فلا نقض) اى اذا كان
مرادهم به انه اعم من تقديره وتصوره بحسب الوجود وبحسب التحيز فلا يرد على تعريف الغيرية نقض
بالجسمين القديمين) بان يقال ان تفسيرهم الغيرية بهذا غير صحيح لانا اذا فرضنا جسمين قديمين وقلنا انهما غيران
لايصدق عليهما بهذا التفسير ان وجود احدهما لايقدر ولايتصور مع عدم الآخر لكون القدم منافيا للعدم واما
اذا كان المراد تعميم قوله لايتصور ولايقدر كما عممه المحشى من الوجود والتحيز فيصدق هذا التفسير على
هذين الجسمين لان احدهما وان لم يتصور بعدم الآخر لكنهما لايتحيز احدهما فى حيز الآخر فيكونان غيرين على هذا
التقدير كذا قيل يعنى كما اجيب عن هذا النقض بالنسبة الى الجسمين القديمين واندفع هذا النقض بهذا التعميم الذى

غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذويد وقدرة
فلوكان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب
ان المراد بالغير فى قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لايغاير
زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا (**قوله** سواء كان بحسب الوجود الخ)
اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما
الخ بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما يعنى انما فسره به اشارة الى ان امكان
الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع
عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احد فى حيز لم يتحيز الآخر فيه
لا ما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان
الانفكاك بحسب الوجود (**قوله** فلا نقض الخ) لانه وان لم يمكن الانفكاك
بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافى القدم على مامر
لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا
متحيزين بحيز * قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان
الوقوعى دون الذاتى اذ القدم ينافى الامكان الوقوعى لا الذاتى انتهى كلامه
﴿اقول﴾ لو اريد بالامكان الامكان الذاتى لزم ان يكون الصفات غير الذات
لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتى لكونها ممكنة
على ماهو الحق ولو اريد بالامكان امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة
بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب

حكاه المحشى (لكن يرد الالهان المفروضان نقضا) يعنى وان اندفع النقض بالجسمين القديمين بهذا التعميم لكن يرد عليه النقض بالالهين المفروضين لانه لو فرض الهان قديمان بحيث يكونان غيرين فيصدق عليهما المعرف وهو انهما غيران ولايصدق عليهما تعريف الغيرية بهذا التفسير فانهما غير منفكين بحسب الوجود اذلا يتصور وجود احدهما بدون الآخر لكونهما قديمين ولا بحسب التحيز لانهما ليسا بمتحيزين اذ التحيز ممتنع فى الالوهية واجيب عنه بان مادة النقض يجب ان تكون محققة فلايكون الالهان المفروضان متحققا ولما لم يكن متحققا لم يصلح لان يكون مادة النقض لكونه ممتنعا وكذا الجسمان القديمان لايكون صالحا لها لانه وان كان ممكنا فى نفسه لكنهما غير محققين والى هـذا الجواب ﴿١٨﴾ اشـار المحشى بقوله (فليتأمل)

﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان امتناع الانفكاك فى بعض الصفات عن البعض بعد بيان امتناع الانفكاك فى مجموع الصفات عن الذات حيث استدل عليه بقوله فان ذات الله وصفاته ازلية (والعدم على الازل محال) يعنى انه لايقدر ولايتصور وجود احد الصفتين مع عدم الاخرى هذا تصوير للشق الاول من الشقين من عدم الانفكاك بحسب الوجود ولما كان اللازم على الشارح ان يورد الشق الثانى متدايضا بلفظ يعبر عنه كما اورد الاول وتركه اراد المحشى ان يذكر وجها لتركه فقال (لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا) اى لكون (لانتقاضه) التحيز محالا فى صفات الله تعالى (لم يتعرض) اى الشارح (له) اى للشق الثانى الذى هو عدم الانفكاك بحسب التحيز (والا) اى وان لم يكن وجه ترك الشارح له وعدم تعرضه لما ذكر بل كان تركه وعدم تعرضه لغير ماذكر مثل الاكتفاء بالشق الاول (فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت) اى فى ذكر عدم الانفكاك فيما بين الذات ومجموع الصفات حيث انتقض على تقدير الشق الاول فقط بالجسمين القديمين فاندفع النقض بذكر الشق الثانى ولو كان عدم الانفكاك بحسب الوجود كافيا لما ورد عليه النقض المذكور ﴿قوله﴾

الذات مع قطع النظر عن العلة ﴿قوله لكن يرد الالهـان المفروضان﴾ وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس اللتين اثبتهمـا الفلاسفة لانه لايمكن الانفكاك بينهما فى الوجود لكونهما قديمين ولا فى الحيز لعدم تحيزهما ﴿قوله فليتأمل﴾ وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدع لابدله من اثبات مادة النقض ولايكفيه مجرد فرض الاله وماقاله الفاضل المحشى من ان النقض انما يرد بالممكن لا بالممتنع ولاشك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشئ لانه على تقدير تسليم كفـاية امكان مادة النقض لافرق فى الآلهين والجسمين القديمين فى ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لايخفى ﴿قوله لما كان عدم الانفكاك الخ﴾ اى ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفـات لاتغـاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين ﴿قوله والا فمجرد الخ﴾ اى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ماعرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به ﴿قوله فانهم قالوا بمغايرة الخ﴾ قال الآمـدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ماهى عين الموصوف كالوجود ومنها ماهى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها مايقال لاعين ولاغير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى اوغيرها كذا فى شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ماقال الفاضل المحشى الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات

اى قول الشارح رحمه الله فى بيان استلزام الواحد للعشرة والعشرة للواحد فقال (فعدمها عدمه ووجودها وجوده) اى عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد ووجود العشرة مستلزم لوجود الواحد لما كانت هذه العبارة موهمة لكون عدم العشرة عين عدم الواحد ووجودها عين وجوده وكان هذا المعنى ظاهر البطلان اراد المحشى ان يفسر مراده فقال (هذا) اى هذا الكلام من الشارح يعنى بيانه الاستلزام المذكور بهذا اللفظ (تعبير عن الاستلزام) اى عن استلزام العشرة للواحد (بطريق المبالغة والا) اى وان لم يكن مراده ماقلنا بل كان بيان الاتحاد بين العدمين وبين الوجودين فى الحقيقة (فتخالف الوجودين) اى فلا يجوز هذه الارادة لان تخالف وجود العشرة مع وجود الواحد (والعدمين) اى وتخالف عدم العشرة مع عدم الواحد (ظاهر) فان وجود العشرة انما يتحقق بوجود الوحدات العشرة لا بوجود الواحد فقط فتخالف وجود العشرة عن وجود الواحد لانه لو وجد الواحد لما وجد العشرة بوجوده فقط وليس وجود العشرة متحد مع وجود الواحد بل هو غير وجود الواحد بوجود وحدة واحدة وكذا العدم لان عدم العشرة بعدم الوحدات العشرة لا بعدم ﴿١٩﴾ الواحد فقط حتى يكون عدمها عدمه (على ان الاستلزام)

اى مع ان الاستلزام (بين العدمين باطل) يعنى هذا منع آخر وهو انه لوسلم ان الوجود يستلزم الوجود لكن هذا الاعتبار فى العدمين باطل يعنى عدم العشرة ليس بمستلزم لعدم الواحد (كما سيذكره) اى كما سيذكر الشارح بقوله وماذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفسـاد ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ان الصفات القديمة التى اثبتها الاشعرى ليست غير الذات واما الصفات المحدثة فهى غيره حيث قال (بخلاف الصفات المحدثة) ثم المحشى اراد ان ينبه على ان الشارح ناقل فى هذه القضية فقال له فانهم قالوا) اى حكموا (بمغايرة الصفات المحدثة للذات) وهذا اشارة الى ماقاله الآمدى واصحابه من ان من الصفات ماهى عين الموصوف كصفات الوجود ومنها ماهى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال نحو كونه تعالى خالقا ورازقا ومنها مايقال فيها انها لاعين ولاغير وهى مايمتنع انفكاكه عن الذات بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة انتهى يعنى انهم قسموا صفات الله تعالى الى ثلاثة انواع الاول عين الذات وهى كصفة الوجود وهى عينه والثانى صفات الافعال كالخلق والترزيق وهى غير الذات وهو المراد بالصفات المحدثة والثالث كالعلم والقدرة وهى ليست عينه ولا غيره وهو المراد بالصفات القديمة الازلية ولما كان حكمهم بمغايرة الصفات المحدثة بناء على جواز مفارقتها عن الذات بانه يتصور وجود الذات بدونها مع

استدلالهم السابق حكما منافيا اشار اليه المحشى بقوله (وبهذا) اى وبقولهم بخلاف الصفات المحدثة
حيث حكموا بمغايرتها (يظهر عدم صحة استدلالهم السابق) وهو انه يقال فى العرف واللغة ما فى الدار
غير زيد يعنى نفى الغيرية وانما لم يصح هذا الاستدلال (لان زيدا قد يتصف فى الدار بالصفات المحدثة)
وهى قدرته وعلمه ومقتضى هذا الاستدلال ان القدرة ليست غير زيد لتصحيح النفى المذكور ومقتضى قولهم
بخلاف الصفات المحدثة ان قدرة زيد غيره لكونها من الصفات المحدثة فلا يصح حينئذ النفى المذكور
فظهر منه ان الاستدلال على صحة تفسير الغيرية بكلام اهل العرف واللغة ليس بصحيح ان كان قدرة زيد
غيره ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى توجيه ﴿ ٢٠ ﴾ النظر الوارد على تفسيرهم
للغيرية بانهم ان ارادوا صحة
الانفكاك من الجانبين
(انتقض) اى التفسير
المذكور (بالعالم مع الصانع)
يعنى انهما غيران يعنى لان
وجود الصانع يتصور مع
عدم العالم لكن لا يتصور
عكسه لان وجود العالم
لا يتصور مع عدم الصانع
ولو كان الانفكاك
من الجانبين شرطا يلزم
ان لا يكونا غيرين فاراد
المحشى ان ينبه على دفع
النقض فقال (قد عرفت
ان المراد بالانفكاك) يعنى
انك قد عرفت فيما سبق
ان مرادهم بالانفكاك (ما يعم الانفكاك فى الوجود) اى بحيث لا يتصور وجوده (بالعرض)
عند عدم الآخر (وفى الحيز) اى بحيث لا يتصور كونه فى حيز لا يكون الآخر فيه (ولا
نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز) اى لانه يجوز (ان ينفك الصانع عن العالم فى الوجود والعالم) اى
ويجوز ان ينفك العالم (عن الصانع فى الحيز) بانه يجوز ان يتصور تحيز العالم ولا يجوز ذلك فى الصانع
(لاستحالة تحيز الصانع) فيتصور حينئذ وجود الصانع بدون وجود العالم ويتصور تحيز العالم بدون
تصور التحيز للصانع فضلا عن كونه متحيزا فحصل تصور احدهما بدون الآخر من الجانبين فامكن

المحدثة لموصوفها كلام لا يعبأ به ﴿ قوله وبهذا يظهر الخ ﴾ اى ومن
عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق اعنى انه
يقال فى اللغة والعرف ما فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح
لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف
زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحياة والمشية وغيرها مع صدق
ذلك الكلام ﴿ قوله قد عرفت ان المراد الخ ﴾ يعنى قد عرفت فى الحاشية
السابقة ان تفسير الشارح قوله يمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع
عدم الآخر بقوله اى يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم
من تخصيصه بالانفكاك فى الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين
ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم فى الوجود
اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع فى الحيز فان العالم
متحيز فى حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى
وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض فى الوجود
بان ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل فى الحيز فان حيز
العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الچلى ان النقض

انفكاك احدهما عن الآخر فصدق عليه تعريف الغيرية بهذا الاعتبار وان اختلف نوعه (نعم) اى
سلمنا انه (يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او حيز) فانه يرد الاشكال على
من فسره بهذا التفسير لا يصدق ﴿ ٢١ ﴾ على العالم بالنسبة الى الصانع اذ لا يمكن انفكاكهما
فى العدم لان العالم وقت
عدمه لا يمكن عدم الصانع
فحينئذ لا يجتمعان فى العدم
فعدم احدهما ينفك عن عدم
الآخر ولا فى الحيز ايضا
لاستحالة تحيز الصانع
(ان قلت) فى دفع الانتقاض
بتحرير المراد (لعلهم ارادوا
بجواز الانفكاك) يعنى
يمكن ان يحرر مراد
من فسر الغيران بهذا
التفسير بحيث لا يرد عنيه
الاشكال المذكور بانهم
ارادوا بجواز الانفكاك
(جواز ان لا يكون احدهما)
اى احد الغيرين (قائما
بالآخر) اى بالغير الآخر
الذى هو غير بالنسبة اليه
مثل الغيرية التى فى الصفات
بالنسبة الى الذات فانهما
ليسا بغيرين لان الصفات
قائمة بالذات (او بمحله)
وقوله بمحله معطوف على
قوله بالآخر اى جواز
ان لا يكون احدهما قائما بمحل الآخر واما ان كان احدهما قائما بالآخر كما بين الصفات وبين الذات او كان احدهما
قائما بمحل الآخر كما بين صفة العلم والقدرة فلا يكونان غيرين لانه ليس فيهما جواز الانفكاك لعدم
وجود شرط جوازه فيهما وهو الشرطان العدميان اعنى عدم كون احدهما قائما بالآخر او بمحله

بالعرض مع المحل باق ليس بشئ منشأه قلة التدبر * قال بعض الفضلاء
رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة
او فى التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود
حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى حينئذ ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن
الانفكاك بينهما من الجانبين فى الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك
من الجانبين فى الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه ﴿ اقول ﴾ هذا انما يرد ان
لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور فى تعريف
الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك فى التعريف غير مقيد بقيد
فى الوجود او فى الحيز حيث قال اى يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران
ما يمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذى
ذكره المحشى اذا اخذ كلمة او فى التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك
بينهما فى الوجود او فى الحيز اذ لا يمكن التعميم حينئذ لان كلمة او للتقسيم
لا للترديد تأمل ﴿ قوله نعم يرد الاشكال الخ ﴾ اى يرد الاشكال بالعالم
مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما
فى عدم او فى حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة
عدمه تعالى ولا فى الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم
فى العدم والحيز جميعا ﴿ قوله ان قلت لعلهم ارادوا الخ ﴾ يعنى لعل
مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما
بمحله وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات
لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض
لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة
الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع
لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع
محلا للعالم او محلا لمحله او جزء الشئ وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة

لان الصفات قائمة بالذات فى الاول وصفة القدرة قائمة بالذات الذى قام به العلم فعلى هذا يكون الصفة ليست غير الذات ويكون العلم ليست غيرا للقدرة (ولا متقوما به والعالم غير قائم به ولا متقوم به) اى ولا يكون احد الغيرين متقوما اى سببا لقوام الآخر كما فى الحيز بالنسبة الى الكل فانهما ليسا بغيرين لعدم وجود شرط جواز الانفكاك واذا لم يوجد شرط جواز الانفكاك يكونان غير منفكين لان الكل متقوم بالحيز فالعالم على هذا غير الصانع لوجود جواز الانفكاك وهو ان العالم ليس بقائم بالصانع ولانه قائم بذات يقوم به الصانع ولا ان العالم متقوم بالصانع (ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل) اى وكما يندفع الانتقاض بالعالم والصانع بالتوجيه المذكور لكلامهم يندفع بها الانتقاض ايضا بالعرض بالنسبة الى محله كالبصر الذى يعدم فى الاعمى فان البصر المعدوم فى العمى عرض ومحله الاعمى لكن ليس ذلك البصر المعدوم بقائم بالاعمى فيكونان غيرين على هذا التفسير وقوله (بان ينعدم مع بقاء محله) اشارة الى ان المراد بقوله لا يقوم العرض الموجود بمحله ﴿ ۲۲ ﴾ انه لايقوم العرض الموجود بمحله فانه اذا كان العرض موجودا يكون قائما بمحله البتة كما كان فى الصفات بل المراد به ان العرض اذا كان منعدما كالبصر المنعدم لايقوم بمحله وعدم قيامه بسبب كونه منعدما مع بقاء محله فيكون مثل هذا العرض غيرا لمحله (قلت مثله مما لايلتفت) اى مثل هذا التوجيه يعنى التوجيهات التى يحمل الارادة فيها بلا قرينة على المراد المطابق للمقصود غير مرضى فى المرام ولا يلتفت (اليه فى التعريفات) فان استعمال الالفاظ (بالاتفاق) الغير الدالة على المرام عيب فى التعريفات (والا) اى وان لم يكن كذلك بل كان مما يلتفت اليه (فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص) كتعريف الحيوان بالانسان (وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى تحصل المساواة) كتعريف الانسان بالحيوان فانه لما فتح باب التوجيه يمكن ان يراد فى الاول من الانسان معنى مساو للحيوان ويمكن ان يراد من الحيوان فى الثانى معنى خاص بالانسان فيحصل به المساوات من غير دلالة اللفظ على هذا المراد (وفيه من الفساد ما لا يخفى) يعنى فى هذا التوجيه فساد لان التعريفات فاسدة بمثله (على انه) اى مع ان هذا التوجيه لا يندفع به الشبهة لانه (يرد عليه التشخص) اى النقض بالتشخص وهو عند المتأخرين ما به يمتاز الشئ عن جميع ماعداه داخلا فى الماهية التشخصية وعند المتقدمين زائدا على الطبيعة الكلية

الى المحل لانه يجوز ان لايقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (**قوله** قلت مثله الخ) حاصله ان لفظ الامكان الانفكاك لايدل على المعنى المذكور وهل هذا الاتفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لايخفى (**قوله** على انه يرد الخ) اى مع كونه مما لايلتفت اليه غير صحيح فى نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لايكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لايجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعرى ضرورة ان العرض لايبقى زمانين وقيل فى توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لايجوز ان لايكون قائما بمحله مع انه غير محله

(فانه على تقدير وجوده) اى على تقدير كونه امرا موجودا كما ذهب اليه البعض وهو بناء على هذا التوجيه يلزم ان لا يكون غيرا لمحله لكونه متقوما به مع انهم اتفقوا على ان التشخص (غير محله وكذا) اى وكما انه منتقض بالتشخص كذلك يرد عليه (الاعراض اللازمة) اى لمعروضها فانه يلزم ايضا على هذا التوجيه ان لا يكون غير المعروضها لكونه قائما به مع انها موجودة على رأى غير الاشعرى وغير لمعروضها ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الانتقاض الوارد على الاكتفاء بجانب واحد وهو الانتقاض بالكل والجزء وبالذات والصفة بانها حينئذ لزمت المغايرة بين الكل والجزء (وكذا بين الذات والصفة) ﴿ ۲۳ ﴾ يعنى انه ان كان الانفكاك من جانب واحد كافيا فى تحقق الغيرية يلزم ان يكون بالذات غيرا للصفة لجواز وجود الذات بدون الصفة مع ان الصفة ليست غيرا للذات ثم اشار المحشى الى ايراد يرد فقال (يرد عليه) اى على هذا الانتقاض (انهم صرحوا بان الكلام) يعنى ان الكلام الذى يقال فيه ان الصفة ليست غير الذات انما ذلك الكلام (فى الصفات اللازمة) اى فى الصفة التى تلزم لذاته وانما هى صفات الواجب تعالى فان صفات الواجب تعالى لما كانت ازلية كالذات لا يمكن انفكاكها عن الذات واذا لم يكن انفكاكها عن الذات لا يكون غير الذات فانه حينئذ لا يتصور وجود الذات بغير وجود الصفات ولا وجود الصفات بغير الذات وقوله (بل القديمة) اضراب عن قوله اللازمة اى الكلام فى الصفات اللازمة القديمة لا فى الصفات الغير اللازمة ولا فى الصفات بدون القديمة بان يكون اللازمة اعم منها (ولا يوجد الذات بدونها) اى فحينئذ يصدق عليه ان الذات لا يوجد بدون الصفات لكونها لازمة للذات وقديمة مثلها واليه اشار الشارح قبله بقوله بخلاف المحدثة ولما توجه على هذا الدفع بانه لا فرق فى هذا المقام بين الصفات اللازمة وغير اللازمة بناء على ذكر الامكان فى قوله يمكن الانفكاك لكونه على هذا التقدير شاملا للصفات اللازمة وغير اللازمة

بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل فى الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشى ان مادة النقض لابد ان تكون موجودة على تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لاتكون مغايرة للشخص ولمحلها (**قوله** يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام الخ) يعنى انه لايجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو فى الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدى بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لالازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكه عن الذات * قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لايغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح فى صدر الدرس بان الكلام فى الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موفقا لما قرره اولا على ان ما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعرى وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ تحقق حينئذ الانفكاك من جانب

اراد المحشى بيان مرادهم بالامكان الذى ذكر بقوله يمكن فقال (ومرادهم جواز انفكاك احدهما) اى احدالموجودين (عن الآخر) لا انه يجوز مطلقا بل (بلا مانع) من الانفكاك (اصلا) ومنشأ هذا انه لما ذكرالامكان بقوله يمكن كان هذا بهذا التفسير شاملا للصفات اللازمة وغيراللازمة لان الصفات اللازمة يمكن انفكاكها عن الذات ايضا ولكن لما زاد عليها اللزوم بوصفه باللازمة وزاد عليه وصف القدم لكونها صفة للذات القديم امتنع انفكاكها عنه وهو امر زائد على الامكان الذاتى فاجاب عنه بان مرادهم جواز الانفكاك الخ يعنى ان مرادهم جواز الانفكاك بلا مانع لا ان المراد به جوازه مطلقا ومعنى بلا مانع ان جواز الانفكاك وعدم جوازه يلاحظ بعد ضم الامور الزائدة على مجرد كونه ذاتا وصفة بانه ان عرض عليه اللزوم يمتنع انفكاكها ﴿ ٢٤ ﴾ وان لم يعرض لم يمتنع انفكاكها بل يمكن (فلايكفى) اى اذا كان مرادهم كما ذكر لايكفى فى الحكم بامكان الانفكاك (مجرد الامكان الذاتى) وهو ان يحكم بان هذا الذات من حيث كونه ذاتا يمكن انفكاكه عن الصفات من حيث كونها صفات ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى دفع مايقال فى تحرير مرادهم بان وصف الاضافة معتبر فالواحد الذى هو جزء العشرة لايمكن انفكاكه فدفعه بقوله لانا نقول لو كان مرادهم هذا لاعتبروها بين الصفات (مع انه لا يستقيم (من) فى العرض والمحل) اى مع ان اعتبار وصف الاضافة لايستقيم اعتباره فى العرض بالنسبة الى محل ذلك العرض ثم انه لما تصور الغيرية بين الموجودين وكان العرض الكل والمحل الكلى غيرموجودين لزم ان يفسرهما بحيث يتصور بينهما الغيرية التى هى من خواص الموجودات فقال (اى فى العرض الجزئى لان الكليتين ليسا بموجودين فى الخارج فلايكونون غيرين) بل الكليتان من الموجودات الذهنية وكل مفهومين ليسا بموجودين فى الخارج فلايصدق عليهما تعريف الغيرين (وعدم تصور هذا العرض) اى العرض الجزئى (بدون هذا المحل) اى بدون المحل الجزئى (ظاهر) اى غير محتاج الى اعتبار الاضافة بينهما مثلا عدم تصور البياض القائم

الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب الحيز (**قوله** ومرادهم الخ) جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لاينافى الامكان الذاتى وحاصل الدفع ان المراد بالامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعنى الامكان الوقوعى وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفى مجرد الامكان بحسب الذات *نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا فى التغاير لزم ان لايكون الذات مغايرا للعرض اللازم واقول فى جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعنى ان العرض اللازم مغايرا للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد فى الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لايخفى (**قوله** لان الكليين الخ) بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعنى ان الكلام فى الغيرين وهما لايكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين فى الخارج (**قوله** وعدم تصور هذا العرض الخ) لان العرض الجزئى

بزيد لايتصور بالبداهة لانه من مشخصات زيد فلايتصور ذات زيد بدونه ولا البياض بدون ذات زيد الذى هو محل ذلك البياض الخاص ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الفساد الطارى على اعتبار وصف الاضافة وهو لزوم عدم المغايرة بين المتضايفين كالاب والابن وكالاخوين (وكالعلة والمعلول) ولما كان اعتبار السائل لوصف الاضافة مع اعتباره لجواز تصور وجود العالم بدون الصانع ولو بحسب الغرض كان خللا فاشار اليه المحشى بقوله (وبه) ﴿ ٢٥ ﴾ اى باعتبار وصف الاضافة بين العلة والمعلول (يظهر خلل قوله) اى قول السائل فيما قبل وهو قوله (والعالم قد يتصور موجودا) وانما يظهر خلله بهذا القول (اذ التصور) اى لان تصور العالم (مع اضافة المعلولية) اى مع اضافة كونه معلولا للصانع (باطل) لا من تصور العالم موجودا بدون الصانع مع اعتبار كونه معلولا للصانع محال لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الآخر فيكون المتضايفين غير متضايفين وهو خلاف المفروض (وبدونها) اى وتصور وجود المعلول الذى هو العالم بدون الصانع مع اعتبار التضايف بينهما (غير مفيد) اى للسائل لان زعمه انهما غيران واذا لم يعتبر التضايف لا يكونان غيرين لكون اعتبار الاضافة بين الموجودين معتبرا بل لازما عند ذلك السائل بناء على انه فسره كذلك وما لم يعتبر التضايف بينهما لايصدق عليهما تعريف الغيرية عنده مع ان العالم غير الصانع بالاتفاق ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير توجيه البعض لماقاله الاشعريون من ان صفاته تعالى ليست هو ولا غيره بانه يشترط فيه الاتحاد بين الموضوع والمحمول لتصحيح الحمل فقال (والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) اى يشترط التغاير بحسب المفهوم

من جملة مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله (**قوله** وبه يظهر الخ) اى باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لايكون بين العلة والمعلول تغايرا يظهر خلل ماذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد فى كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل ﴿اقول﴾ الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثانى الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثانى بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه من تتمة الجواب السابق يدل على ماقلنا قول الشارح فى الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ماقبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد للجواب الثانى المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لايظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل فى قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الخ لانه جواب مستقل لادخل لاعتبار الاضافة فيه تأمل * قال الفاضل المحشى انت خبير بان وصف الاضافة فى صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا وتقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا

ايضا بناء على انه اذا لم يكن مفهوم المحمول مغايرا للموضوع لم يكن مفيدا للحمل ولما كان اشتراط التغاير فى المفهوم غير كاف فى تصحيح الحمل المذكور بل كان محتاجا الى ضم شرط آخر اراد المحشى ان بينة عليه فقال (يرد عليه) اى يرد على هذا الاكتفاء (ان مجرد التغاير غير كاف فى الافادة) اى فى الافادة الحمل فائدة معتبرة (بل لابد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول) اى بل لابد من ان يشترط معه ان لايكون الموضوع مشتملا على محموله وانما كان هذا الشرط واجبا (للقطع) اى لقطعهم (بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق) اى لايكون هذا التركيب مفيدا وعدم افادته انما هو لكون موضوعه مشتملا على محموله لان موضوعه الحيوان الموصوف بالناطق وهو تركيب وصفى مشتمل على الناطق الذى هو المحمول (كما سبق فى اول الكتاب) وهو اشارة الى ماقال الشارح فى قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة من ان تحقيق ذلك ان الشئ ﴿ ٢٦ ﴾ قد تكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهى وقد اجيب عنه بانه لانقض بهذا المثال فان المفهوم من عبارة الشارح انما هو بيان اشتراط التغاير بحسب المفهوم لانه بيان الكفاية والنقض المذكور انما يرد على انه لوادعى كفاية ذلك لا على مجرد ذكر شرط من شروطه ولاينافى ان يكون له شرط آخر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان جهالة (هو) جعفر من الحارث المعتزلى حيث خالف جمهور المعتزلة فى الحكم بان الواحد ليس من العشرة وقال الواحد ثم غير العشرة بين الشارح وجه جهالته بان العشرة اسم لمجموع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره ولو كان الواحد غير العشرة كما زعم به لصار غير نفسه لانه من العشرة (ولن يكون العشرة بدونه) اى وان يوجد العشرة بدون الواحد وهذا النسخة وقعت بان النافية الاستقبالية وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة اى لان الواحد من العشرة ولن يوجد العشرة بدونه ولما كانت هذه النسخة المرضية للمحشى وكانت له نسخة اخرى اراد المحشى ان ينبه عليها فقال (وقد وقع فى عامة النسخ)

على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة فى صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لافرضى فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾ كثيرا مايصدق وجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزأ فوصف الاضافة فيه ايضا فرضى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين ﴿قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الخ ﴾ اجيب عنه بان ماهو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لايفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير فى المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزأ من مفهوم الموضوع تأمل * واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد فى الهوية والتغاير فى المفهوم لايصح فى العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ماصدق عليه ذات واحدة والتحقيق ماذكر فى حواشى شرح التجريد بان الحمل فى الذاتيات هو الاتحاد وفى العرضيات

اى فى عامة نسخ الشرح بلفظ (ان المصدرية بدل لن النافية) يعنى بلفظ وان يكون العشرة بدونه ثم نبه عليه بقوله (وانه تصحيف فصل) اى وقد وقع كذلك والحال ان ذلك تحريف مفصول اى بفصل لام لن عن نونه فظن الناظر انه همزة مع النون على صورة ان المصدرية هذا ان كان قوله فصل مضبوطا بالصاد المهملة واما ان كان مضبوطا بالضاد المعجمة فيكون معناه انه تصحيف فضل اى قوله وان يكون العشرة بدونه باسرها كلام زائد لافائدة فى ذكره (اذ لايمكن) اى لانه لايمكن (عطفه) اى يمتنع حينئذ عطف قوله وان يكون (على ماسبق) اى لاعلى قوله لانه ولا على قوله لصار كما جاز عطف قوله ولن يكون على قوله لانه ﴿ ٢٧ ﴾ من العشرة بلا ارتكاب تمحل (الا بتمحل تقدير) اى الايمكن بارتكاب تقدير بعيد مثل ان يقال ان التقدير على تقدير كونه معطوفا على لصار هو انه لوكان الواحد غير العشرة لصار العشرة غير نفسه وللزم ان يكون العشرة موجودا بدونه وعلى تقدير كونه معطوفا على اسم صار كان التقدير لصار كون العشرة بدونه لانه لما كان مأولا بالمصدر ناسب ان يكون معطوفا على اسم صار ولم يناسب عطفه على قوله لانه من العشرة كما جاز عطفه اذا كان بلن ومما يجب ان يعلم ان امكان عطفه على اسم صار اذا كانت نسخة الشرح لكان بدل لصار واما اذا كانت النسخة لصار فلابد من ان يقدر للزم وكل هذا تكلف وتعسف (وينتقض ايضا) اى مع كون هذه النسخة المصحفة موجبة لارتكاب التمحل يلزم ايضا محذور آخر وهو انتقاض هذا الدليل (باللازم) يعنى انه على تقدير وقوعها بان المصدرية وعلى تقدير كون المعنى انه لزم ان يكون العشرة موجودا بدون الواحد لانه حينئذ يصدق على اللازم ويجرى عليه بانه لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم موجودا بدونه مع ان المدعى متخلف لان وجود الملزوم بدونه محال فيلزم منه ان لايكون اللازم غير الملزوم وهو باطل (فانه غير عند المعتزلة) وتوضيحه

هو الاتصاف كذا قيل ﴿ قوله بدل ان النافية وانه تصحيف فضل ﴾ وقع فى عامة نسخ الحواشى بدل ان النافية فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل اى زائد لا فائدة فيه ويؤيده مانقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما فى قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفى بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون ولا وفى بعض النسخ تصحيف مخل ﴿قوله اذ لايمكن عطفه الخ ﴾ مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ مآله لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع فى بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف * نقل عنه اى بتقدير ان يقال ولزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لايرد النقض باللازم لانه لايصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعنى انه وان صدق اللازم انه لايكون بدون الملزوم لكن لايصدق عليه انه بعض من الملزوم فلايرد النقض به على الدليل ﴿قوله وينتقض ايضا الخ ﴾ اى مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض

انه لو صح هذا الدليل على هذا التقدير اى على تقدير ان المصدرية لزمه ان يكون الواحد غير العشرة ولو كان
الواحد غير العشرة لزمه امران احدهما ان يكون الواحد غير نفسه لانا اذا رتبنا قياسا وقلنا ان الواحد غير
العشرة لزمه صدق عكسه وهو ان العشرة غير الواحد فحصل منهما ان الواحد غير الواحد وهو محال لكونه
سلب الشئ عن نفسه فاذا كان هذا اللازم محالا يلزم ان يكون ملزومه محالا وهو كون الواحد غير العشرة
وثانيهما انه يلزم ان يوجد العشرة بدون الواحد لانا اذا قلنا لو كان الواحد غير العشرة لزم ان يوجد العشرة
بدون الواحد لكن وجود العشرة بدون الواحد محال لاستحالة وجود الكل بدون الجزء فكون الواحد
غير العشرة محال وهذا الدليل بعينه جار بين اللازم والملزوم لانه لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يوجد
الملزوم بدون اللازم لكن وجوده بدون اللازم محال فينتج كون اللازم غيرا لملزومه محال وهذه النتيجة
باطلة لان جمهور المعتزلة ذهبوا الى ان اللازم غير الملزوم ﴿ ٢٨ ﴾ وهذا الانتقاض انما نشأ من عطف
قوله ان يكون العشرة على
قوله لصار بتقدير للزم
فانه على هذا يكون جزء
من اللازم ﴿ قوله ﴾ اى
قول الشارح رحمه الله بعد
حكايته رد صاحب التبصرة
لكلام جعفر بن الحارث
المعتزلى (ولا يخفى ما فيه)
اى ولا يخفى وقوع النظر
فى قول صاحب التبصرة
حيث قال لو كان الواحد
غير العشرة لزم ان يكون
الواحد غير نفسه
وفى استدلاله عليه بامرين
ايضا حيث قال ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد سوى جعفر بن (للعشرة)
الحارث من المعتزلة وكل هذا ممنوع ثم اشار المحشى الى سند المنع فى الاول بقوله (لان كون الشئ) يعنى لا نسلم
انه يلزم من كون الواحد جزء من العشرة ان لا يكون غيره لان كون الشئ جزء (من الشئ وعدم
تحققه) اى عدم تحقق العشرة (بدونه) اى بدون الواحد وهذا اشارة الى سند المنع فى الثانى
(لا يقتضى النفسية) اى كون الاول عين الثانى حتى يكون غيريته غير جائز وقوله (وبالجملة مغايرة الشئ)
اشارة الى النظر الذى فى مادة اليد يعنى لا نسلم انه يلزم من كون اليد جزء من زيد ان يكون غيرا لنفسه
لان مغايرة الشئ مثل اليد (للشئ) اى مثل زيد (لا يقتضى مغايرة لكل جزء من اجزائه) لانه يجوز
ان تكون اليد مغايرة لعين زيد مع عدم مغايرتها ليده اذ هى عينها ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير

> باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان
> يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم
> ان لا يكون اللازم غيرا وان يمكن يقرر بالنقض التفصيلى بان يقال لا نسلم انه
> لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم
> عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه ﴿ **قوله** لا يقتضى النفسية ﴾ اى العينية
> حتى يلزم من مغايرة الشئ له مغايرته لنفسه ولا يخفى عليك ان لزوم مغايرة
> الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزأ من العشرة وعدم تحققها
> بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد
> بيان ان ليس العشرة مغايرا له سواء كانت نفسه اولا اذ يكفى ان يقال انه
> من العشرة وهى لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد
> مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير للشئ مغاير لما ليس غيره اذ لو كان
> عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شئ واحد فالصواب ان
> يقال فى توجيه النظر اذ كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى عدم
> المغايرة بينهما ﴿ **قوله** وبالجملة مغايرة الخ ﴾ فلا يلزم من مغايرة الواحد

صفة العلم بانها صفة ازلية (تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) ولما وقع ههنا اعتراض من جانب الفلاسفة
المنكرين للصفات بانه لو كان له تعالى علم لزم ان يكون ذلك العلم حادثا بناء على كون المعلومات حادثة اراد
المحشى ان ينبه على المراد بتعلقها بالمعلوم بانه اعم من التعلق القديم ومن التعلق الحادث فقال (سواء كان قديما)
اى المراد من تعلق العلم الازلى اعم كون تعلقه قديما كتعلقه بالازليات وبالمتجددات باعتبار انها ستوجد (او حادثا)
كتعلقه بالمتجددات بانها وجدت (فان للعلم تعلقات) هذا مصحح التفسير يعنى هذا التعميم صحيح لان للعلم الازلى
تعلقات (قديمة) فى الازل غير مقيد بالزمان (غير متناهية بالفعل) كما انها غير متناهية بالقوة لكون معلوماته
غير متناهية حال كونها شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات القديمة والمتجددات الحادثة (بالنسبة
الى الازليات) اى لكن كون تعلق ذلك العلم قديما او حادثا ليس بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى كون معلوماته
ازلية ومتجددة حادثة واما ﴿ ٢٩ ﴾ الازليات فكالمعدومات الازلية سواء كانت ازليتها من كونها
ممتنعة او من عدم تعلق
الارادة الى وجودها
(و) الى المعلومات
(المتجددات) فتعلقه بها
(باعتبار انها ستتجدد)
اى من غير ان يكون مقيدا
بالزمان بل على وجه كلى
كما يتعلق بالامور الكلية
الغير المتجددة وهذا
من النوعين هو التعلق
القديم (وتعلقات حادثة)
اى ان للعلم تعلقات حادثة
بحدث ذلك التعلق فيما
لا يزال مختصة بالمتجددات (متناهية بالفعل) وان كانت غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه
تعلق آخر بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات لا بالنسبة الى كل واحد منها حتى يلزم المحال وهو ترتب الامور
الغير المتناهية (بالنسبة الى المتجددات) يعنى ان كون تلك التعلقات حادثة متناهية بالفعل انما هى بالنسبة الى المتجددات
(باعتبار وجودها الآن او قبل) لا باعتبار انها ستوجب ولا بالنسبة اليها قديم فلا يلزم حينئذ من تغير المتجددات بحسب
تجدد الزمان وتبدلها تبدل ذات الواجب تعالى من صفة الى صفة على ما زعمت به الفلاسفة لان ذلك التغير لا يوجب
تغير صفة العلم بل التغير فى تعلقاته التى هى امور اضافية وليس فيه الفساد الذى استدلوا بلزومه على نفى الصفات
وهذا الفرق الذى ذكر هو ما ذهب اليه الجمهور حيث فرقوا بين تعلق العلم بالمتجددات باعتبار انها
ستوجد وبين تعلقه بها باعتبار وجودها وحكموا بقدم الاول وحدوث الثانى واما ما ذهب اليه بعض المحققين
فهو ما نقله المحشى السيالكوتى عنهم من ان تعلق علمه تعالى بالمتجددات باعتبار انها وجدت وتعلقه بها

> للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما ﴿ **قوله** فان للعلم تعلقات الخ ﴾
> حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات فى الازل من غير ان يكون
> مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات
> لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستتجدد اى من غير ان يكون
> مقيدا بالزمان بل على وجه كلى كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على
> ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهى
> متعلقاتها اعنى جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله
> الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار
> انها متجددات فى زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية
> بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
> فى الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات
> بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على

باعتبار انها ستوجد كلاهما واحد فلاحاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى فان من علم زيدا انه سيدخل الدار غدا فعند وجود الغد وحصول دخوله فيها يعلمه بالعلم السابق انه دخل الدار الآن فان علمه السابق كان مستمرا بلاغفلة مزيلة له وانما يحتاج ﴿ ٣٠ ﴾ احدنا الى علم آخر لطريان الغفلة بين العلمين والبارى تعالى منزه عن الغفلة فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير صفة القدرة بانها (صفة تؤثر فى المقدورات) ولما كان المذهب ان القدرة ليست بمؤثرة بالفعل بل هى مصححة لصدور التأثير من الفاعل اراد المحشى ان يفسر مراد الشارح من التعبير عنه بالتأثير فقال (بجعلها ممكن الوجود) يعنى انه ليس مراد الشارح من قوله يؤثر فى المقدورات بالفعل بحيث تجعلها موجودة بل مراده منه انها تجعل تلك المقدورات ممكن الوجود بحيث يصح صدور تأثير الايجاد (من الفاعل) اى من الفاعل القدير (واما الوجود بالفعل) كما هو المفهوم من ظاهر قوله تؤثر (فهو) اى هذا الوجود (اثر التكوين) اى اثر صفة التكوين التى هى الايجاد بالفعل لانه اثر القدرة لان القدرة (و) تصحح صدور التأثير من الفاعل والارادة ترجح احد طرفى الايجاد او الترك والتكوين تؤثر فى ايجاد المقدور (عند القائلين به) اى كون القدرة صفة مصححة وكون الايجاد بالفعل اثر التكوين انما هو عند من قال

على مازعمت الفلاسفة لان ذلك لا يوجب تغيرا فى صفة العلم بل فى تعلقاتها التى هى امور اعتبارية واضافية ولا فساد فيه وهذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا المعنى على مامر فى تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ماقاله الفاضل المحشى من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ماذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى ﴿قوله بجعلها ممكن الوجود الخ﴾ يعنى ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود فى نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتى للممكن تعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة

من المتكلمين ان التكوين صفة ازلية وهى غير القدرة وهم الماتريدية ومنهم المصنف (فحينئذ) اى فحين اذ كانت المقدورات الحادثة اثر التكوين (تعلقات القدرة كلها قديمة) عندهم (واما النافون للتكوين) وهم الاشعريون الذين ذهبوا الى ان الايجاد اثر القدرة الى ان ليست بصفة ازلية فذهبوا الى مسلكين الاول ما اشار اليه بقوله (فتعلقاتها) اى ان تعلقات القدرة باسرها (قديمة عند بعضهم) اى عند بعض النافين للتكوين (بمعنى انها) يعنى مرادهم من الحكم بقدم التعلقات انها (تعلقات فى الازل) للمقدورات الغير المتناهية (بوجود المقدور) اى بحيث انه يوجد المقدور (فيما لا يزوال) بتعلق الارادة بايجاده فحينئذ يكون ايجاد المقدور الحادث فيما لا يزال بتأثير القدرة القديمة فى الازل بشرط تعلق الارادة بايجاده والمسلك الثانى وهو ما اشار اليه بقوله (وحادثة عند الآخرين) اى تعلقات القدرة القديمة بايجاد المقدور فيما لا يزال حادثة بمعنى ان الارادة اذا ترجح احد طرفى الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعند من ذهب الى الاول يكون مقدورات الله غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وعند من ذهب الى الثانى يكون مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهى الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا ينتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة والحاصل ان فى هذا ﴿ ٣١ ﴾ المقام ثلاث مذاهب احدها مذهب من اثبت صفة التكوين وهى صفة من شانها الايجاد بالفعل ويكون القدرة عنده صفة من شانها التأثير والايجاد من الفاعل وثانيها مذهب من ينفى التكوين ويقول ان الايجاد بالفعل هو اثر القدرة ﴿ ٣ — سيالكوتى — نى ﴾ وعرف هذه الطائفة صفة القدرة بانها صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور التى عرف بها الطائفة الاولى فهو تعريف لها باللازم لان صحة الصدور امر لازم لامكانها الذاتى وعند من ذهب الى هذا يكون ايجاد المقدورات بتعلق القدرة فى الازل لكن بشرط تعلق الارادة فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة فى حدوث الممكنات الى تعلق امر آخر وثالثها مذهب من ينفى التكوين ايضا ويقول ان الايجاد هو اثر القدرة كما يقوله الطائفة الثانى لكن يقول هذا القائل ان القدرة قديمة وتعلقاتها حادثة بحسب تجدد المقدورات فالتأثير عندهم اثر التعلق الحادث فيفهم من المجموع ان تعلق القدرة واحد قديم عند الاول وحادث عند الثانى لكن الاولى ان يقول ان للقدرة تعلقين احدهما ازلى بها يصح صدور الممكنات من الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهى الممكنات والتعلق الثانى حادث بها يوجد المقدورات وهى التعلق الحادث بعد تعلق الارادة ترجح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها كذا فى حاشية السيالكوتى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير قول المصنف والقوة (وهى بمعنى القدرة) يعنى ان مراد المصنف فى صدد تعداد الصفة الازلية من قوله القوة هو معنى القدرة لان القوة بمعنى صفة القوة الثابتة لله تعالى ولما كانت القوة مفسرة بالقدرة توهم ان ذكرها يكون حشوا زائدا بعد ذكر القدرة اراد المحشى

ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذى تعلقت القدرة به فى الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين

دفع هذا التوهم ببيان الفائدة فى ذكرها فقال (فذكرها) اى ذكر صفة القوة بعد ذكر القدرة مع اتحاد معناهما على مافسرها الشارح (للتنبية) اى لفائدة التنبيه (على الترادف) اى على ان القدرة والقوة مترادفتان (اوعلى صحة الاطلاق) يعنى ذكر القوة للتنبيه على انه يصح ان يطلق اسم القوى على الله تعالى كما يصح اطلاق اسم القدير (على الله القوى العزيز) وكذلك ورد انه تعالى ذوالقوة المتين وانه تعالى هو القوى العزيز اوعلى ان صحة اطلاق القوة على الله تعالى انما تكون على تقدير كون القوة بمعنى القدرة بمعنى انها صفة تؤثر على وفق الارادة لانها يصح الاطلاق عليه تعالى بمعنى انها صفة تمكن بها الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة قيل ان معناه انه للتنبيه على صحة اطلاق صفة القوة عليه تعالى لا على انه يصح اطلاق الاسم المشتق منه عليه تعالى قال بعض المحشين وفى هذا نظر ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تعداد الصفة الازلية (والسمع والبصر) ولما كان ذكر المصنف اياهما بعد ذكر العلم دالا على كونهما غير العلم اراد المحشى ان يذكر مذهب المصنف ومذهب غيره فى هذين الصفتين فقال (هما صفتان غير ﴿ عندنا العلم عند الاشاعرة) اى عند جهورهم وعند الجمهور من المعتزلة والكرامية ولما لم يذكر الشارح مذهب غير

بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التى يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتى لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه من الفاعل وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة فى حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان مايوجد فيما لايزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لايزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت احد طرفى الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهى الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشى والاولى ان يقول على مذهبنا فى التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلى بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهى الممكنات والتعلق الثانى حادث بها يوجد المقدورات وهى التعلق الحادث بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها ﴿ قوله فذكرها للتنبيه على الترادف ﴾ قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة ﴿ قوله اوعلى صحة الاطلاق الخ ﴾ يعنى ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ماقاله الفاضل المحشى ان كون المأخذ صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى ألا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى

الاشاعرة اراد المحشى ان ينبه عليه فقال (واولهما غيرهم) اى لم يعدهما غيرهم وهم فلاسفة الاسلام والكعبى وابو الحسين البصرى من المعتزلة صفتين زائدتين مغايرتين بل اولوا السمع والبصر (بالعلم بالمسموعات والمبصرات) يعنى انهما صفتان راجعتان الى صفة العلم ومعنى السميع انه عالم بالمسموعات ومعنى البصير انه عالم بالمبصرات لكن لا على وجه يشبه بالانكشاف التعقلى الحاصل فينا بعد استعمال العاقلة وقبل استعمالنا الحاستين وهذا العلم بالنسبة الى الله تعالى هو المعبر عنه بالعلم القديم الازلى قبل وجود المسموعات والمبصرات وهو علم لا يوصف بالسمع ولا بالبصر بل مراد المأولين لهما بالعلم انه (من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف لتام) وهو العلم الذى يحصل لنا بعد استعمالنا لتينك الحاستين بحيث يحصل لنا به بعد حدوث العلم الاول وهذا العلم انكشاف جلى يعبر عنه فى حقنا بالعلم التخيلى ومرادهم بالتعبير عنه بالسمع والبصر هو هذا العلم الذى عبر عنه اذا حصل فينا بالعلم التخيلى (وان كان له) اى ولو كان لعلم الله تعالى (تعلق آخر) وهو تعلق العلم الازلى قبل وجود المسموعات والمبصرات (وانكشاف آخر) وهو غير الانكشاف الاول (قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم) اى فبالجملة للعلم (نوعان من التعلق) احدهما القديم قبل حدوث المسموعات والمبصرات وثانيهما الحادث بعد حدوثهما (فلا يرد) اى اذا كان للعلم تعلقان لا يرد على هؤلاء المأولين من جانب جهور الاشاعرة المثبتين للسمع والبصر الزائدين على العلم (ان يقال) اى بان يقال (العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود المسموع) يعنى ان العلم بالمسموعات وتعلقه بها قد حصل قبل وجود

عندنا ﴿ قوله وهما صفتان غير العلم ﴾ اى هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشئ ثم ابصرناه اوسمعناه نجد بالبديهة فرقا بين هاتين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار ﴿ قوله عند الاشاعرة ﴾ والجمهور من المعتزلة والكرامية قال فى شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعرى فى الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوبه مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى التأويل ﴿ قوله واولهما غيرهم الخ ﴾ اى فلاسفة الاسلام والعكبى وابو الحسين البصرى بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلى بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلى الذى يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلى الذى يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر ﴿ قوله فحينئذ لا يرد ان العلم الخ ﴾ لان للعلم به تعلقا ثانيا يحدث

المسموع (بخلاف السمع) فانه يحصل بعد وجود المسموع (فلا يتحدان) اى واذا كان كذلك لايجوزان يكون العلم والسمع صفة واحدة وانما لم يرد هذا عليهم لانك قدعرفت ان المراد بصفة العلم مايتعلق قبل وجود المسموعات والمبصرات والانكشاف الحاصل قبل حدوثهما ولاشك ان هذا يجوز اتحاده مع العلم ثم انه لما ورد ههنا اعتراض اخر على الاشاعرة الذين اثبتوا السمع والبصر صفتين مغايرتين للعلم اراد المحشى ان ينبه عليه فقال (ومن تمسك به) اى من اثبت السمع والبصر بحيث يكون احدهما غير الآخر و بحيث انهما يكونان غير العلم واستدل على دعواه بان تعلق العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود المسموع وتعلق السمع به بعد تحقق المسموع (يلزم عليهم ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا) يعنى اعترض عليهم بانه اذا كان تعلق العلم بالمسموعات والمبصرات صفتين غير العلم يلزم ان يكون له تعالى صفات اخرى لان تعلق علمه بالمشمومات والمذوقات والملموسات بعد تحققهما وان كل واحد منها غير الآخر (فلا ينحصر الصفات) اى واذا كان كذلك لاينحصر الصفات الثبوتية الزائدة الازلية (فى السبع) بل يلزم ان يكون له تعالى احد عشرة صفات بزيادة الشم والذوق واللمس والجواب عنه ان الباعث على اثباتهما ﴿ ٣٤ ﴾ ورود القرآن بهما اى بالسميع والبصير بخلاف الشم وغيره فانه لم يرد انه تعالى شام او ذائق او لامس حتى يكون باعثا على عد تلك الثلاثة كما فى شرح المواقف ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان قياس السمع والبصر على صفة العلم فى عدم لزوم حدوثها من حدوث متعلقاتها حيث قال لانها صفات قديمة (. يحدث لها تعلقات) ولما كان حدوث التعلق فى العلم ﴿ قوله ﴾ ونحوه مسلما ولم يكن ذلك مسلما فى صفة القدرة الا على مذهب النافين لصفة التكوين اراد المحشى ان ينبه عليه فقال (حدوث التعلق فى القدرة على مذهب من لايقول) يعنى ان حدوث تعلق الصفات مسلم فى غير القدرة واما فى القدرة فانما يصح على مذهب من لايحكم (بالتكوين كما مر آنفا) اى من ان من اثبت التكوين لايتعلق القدرة عنده بالمقدور الحادث تعلق تأثير بل يتعلق به عنده صفة التكوين واما عند من لم يثبت التكوين فالذى يتعلق بالمقدور تعلق تأثير هى صفة القدرة القديمة كذا فهم على اطلاقه لكن ينبغى ان يعلم ان حدوث التعلق فى القدرة انما يصح على من ذهب الى نفى صفة التكوين وذهب الى ان الايجاد بالقدرة الحادثة التى هى غير القدرة القديمة فافهم فانه نقل عنه بعض المحشين فان المذهب الاول من النافين ان الايجاد يتعلق القدرة القديمة فليس فيه قدرة حادثة حتى حصل حدوث التعلق فى القدرة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى تفسير الارادة والمشية (توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به) ولما ورد على هذا التفسير اعترض بانه يحتاج

بحدوثهما ﴿ قوله ومن تمسك به الخ ﴾ اى ومن تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالذوق والشم واللمس فى ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فيكون هذه الصفات مغايرة للعلم فى ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده فى السبع * قال السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها * قال بعض المحققين والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما ﴿ قوله عند من لايقول بالتكوين الخ ﴾ نقل عنه وايضا لايصح على مذهب من لايقول بالتكوين مطلقا بل على الآخر منهم كما مر آنفا

حينئذ الى مخصص اراد المحشى ان يشير اليه فقال (واعترض بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين) اى الى تعلق الفعل والترك ﴿ ٣٥ ﴾ (يحتاج) اى يحتاج تخصيص احد المقدورين (الى مخصص) اى الى مرجح يرجح جانب الفعل او الترك حتى يحصل احدهما بعد التساوى وتخصيص ذلك المخصص ايضا يحتاج الى مخصص فاما ان يدور الى الاول واما الى مخصص (آخر فيتسلسل والا) اى وان لم يتساوى نسبتها الى التعلقين بل من شانها التعلق بجانب واحد (يلزم الايجاب) اى يلزم كون احد الطرفين لازم الارادة ولولان لازم الارادة لزم ان يكون لازم الذات فيلزم كون الفعل وتركه لازما للذات فيلزم كونه تعالى موجبا لافاعلا مختارا وهذا خلاف ما اثبته الاشعريون (لايقال) اى فى دفع هذا الاعتراض باختيار الشق الاول (الارادة صفة من شانها) يعنى انه لانسلم ان ذلك التخصيص يحتاج الى مخصص لان الارادة صفة من شانها (صحة الفعل والترك) ونفس تلك الصفة هو المخصص ولا يحتاج الى مخصص آخر (فيصح) اى فحينئذ يصح (التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة) اى ليس الكلام فى الترجيح بعد وجود

﴿ قوله اعترض عليه الخ ﴾ حاصله ان الارادة التى من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعنى تعلق الفعل والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينتقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذى اثبته الشيخ الاشعرى ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثانى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا * لايقال لم لايجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين ولا تنتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حد الوجوب لايكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لاتكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود ذلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا فى تعريف الارادة صفة يوجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احد المقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد ﴿ قوله لايقال الارادة صفة الخ ﴾ جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوى بل للمرجوح ﴿ قوله لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة الخ ﴾ يعنى لانسلم وجود الصفة التى من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذى هو ترجيح احد

الصفة وصفة الارادة لاتوجد الا بالتخصيص والتخصيص لايوجد الا بالمخصص (لاستلزامه) يعنى انه
لوفرض وجودها بلا مخصص يكون محالا لاستلزام ذلك (الترجيح بلا مرجح) اعلم ان قوله لايقال
دفع لما يرد من منع الملازمة وقوله الارادة الخ سند مساوله وقوله لانا نقول جواب عنه بابطال السند المساوى
فتقريره انالانسلم لزوم الاحتياج الى مخصص لم لايجوز ان يكون الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك
بلا مخصص وتقرير الجواب ان وجود تلك الصفة ممتنع — ٣٦ — ثم المخلص من هذا ان يختار
الشق الاول بان يقال ان الارادة بهذا المعنى يحتاج الى مخصص وهو الى آخر فيتسلسل لكن هذا التسلسل ليس بمحال لكونه من الامور الاعتبارية كذا فى حاشية السيالكوتى (قوله) اى قول الشارح فى اثبات صفة الارادة بانها صفة زائده وهى غير القدرة لاستواء نسبة القدرة الى الكل بلاترجيح طرفى الفعل اوالترك وهى غير العلم ايضا لكون تعلق العلم تابعا للوقوع فلايكون هاتان الصفتان سببين للايجاد فحينئذ يحتاج الى اثبات صفة تكون سببا للايجاد وتلك الصفة هى الارادة المشية فاشار الى الاول بقوله معاستواء الخ والثانى بقوله (وكون
تعلق العلم تابعا للوقوع) اى مع كون تعلق العلم تابعا للوقوع فلوكانت صفة العلم سببا للايجاد والايقاع يلزم (فلانه)
ان يكون متبوعا للوقوع فيلزم ان يكون الشىء تابعا الشىء ومتبوعا له ثم انه لما قال الحكماء ان تعلق العلم كاف فى الايجاد
فلايحتاج الى صفة اخرى ومنعوا كون العلم الفعلى تابعا للوقوع احتيج الى تحقيق هذا المقام فقال (تحقيقه)
اى تحقيق ان العلم بجميع اقسامه لايكون مخصصا ولاسببا لوجود الكائنات (ان العلم التصورى عام للوقوع
وغيره) يعنى ان العلم اما تصورى واما تصديق وكل منهما لايكون مرجحا لان العلم التصورى شامل

المتساويين بلامرجح وقداجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحا ماء متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجح احد المتساويين اى وقوع احدهما من غير مرجح اى موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لايخفى وانت خبير بان هذا الجواب لايجدى نفعا لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هى القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لاالترجح بلامرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلامرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف فى شرح المواقف فى بحث الامكان ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلامرجح هذا ولامخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى مالانهاية له والتعلقات امور اعتبارية لايجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل (**قوله** تحقيقه) اى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لوكان عينها فلايخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج وكل منهما لايصير مخصصا اما الاول

لماوجد ووقع من الممكنات والواجبات ولما لم يقع من المعدومات الممكنات والممتنعات ولو كان نفس تعلق
العلم بشىء من غير مرجح آخر سببا لوجود مايتعلق به لزم ان يكون المعدومات موجودة عقيب تعلقه
بها لكنها لم يكن المعدوم موجودا — ٣٧ — بمجرد تعلق العلم به (فلا يكون) اى العلم التصورى
(مرجحا والعلم التصديقى) يعنى ان العلم لوكان تصديقيا لم يكن مرجحا ايضا لان العلم التصديقى (بالوقوع فرع الوقوع) اى انما يقع العلم التصديقى الذى يتعلق بوقوع النسبة بعد وقوع تلك النسبة فيكون العلم التصديقى فرعا لما يقع (والوقوع فرع الارادة المخصصة) لانه انما يقع بعد تعلق الصفة المخصصة ولوكان العلم عين الارادة لزم ان يكون فرعا لنفسه لانه على ذلك التقدير فرع الواقع والواقع فرع الارادة فالعلم فرع الارادة (وبه) اى بهذا التحقيق (يندفع قول الحكماء) حيث قالوا ان العلم ليس بجميع اقسامه تابعا بل (التابع منه هو العلم الانفعالى) وهو انتزاع صورة واقعة من الموجودات (لاالفعلى) اى وليس التابع للوقوع هو العلم الفعلى
وهو تصور الماهية قبل الوجود ثم ايجادها الان هذا العلم انما يتعلق قبل الوقوع فيجوز ان يكون مرجحا للوجود
وقد عرفت وجه الاندفاع وهو انه وان كان قبل الوقوع لكنه عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا ايضا

فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظاهر واما الثانى فلان العلم بوقوع الشىء فرع وتابع لكونه مما يقع فى الحال اوفى الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى اومؤخرا عنه وهو الانفعالى والصورة والحكاية عن الشىء فرع ذلك الشىء حتى لو لم يكن ذلك الشىء بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لايكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشىء فرع كون الشىء مما يقع فلا يكون عين الارادة التى كون الشىء مما يقع فرع وتابع له وبما حررناك اندفع ماقيل ان كون العلم تصورا او تصديقا انما يتم فى العلم الحصولى وعلم الله تعالى حضورى اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ماهو قسمين للعلم الحصولى اعنى الصورة الحاصلة بدون الحكم اومع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشىء اوالعلم بوقوعه سواء كان حصوليا اوحضوريا واندفع ايضا ماقيل انا لانسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لوكان الزمان الماضى معتبرا فى القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه فى الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذى ذكرناه اعنى كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لايخفى على ذوى الافهام * بقى ههنا بحث وهو ماذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ماعلم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل (**قوله** وبه يندفع قول الحكماء الخ) اى بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه اومتأخرا عنه اندفع ماقال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالى الذى يكون مستفادا من الوجود الخارجى كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفادا منه كما نتصور اولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى

(نعم يرد) يعنى وان كان يندفع بهذا التحقيق قول الحكماء لكنه يرد على المثبتين لمرجح آخر غير العلم (ان يقال يجوز) يعنى انه لانسلم ان علمه تعالى غير مرجح لانه وان لم يجز ان يكون مرجحا بالنسبة الى الوقوع لكن لايلزم منه ان لا يكون مرجحا مطلقا لانه يجوز (ان يكون المرجح فى افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة) اى بان الله تعالى يعلم ان فى هذا الفعل فى وقت مخصوص مصلحة وفائدة فعند تعلق هذا العلم يقع هذا الموجود من غير احتياج الى مرجح آخر (وليس ذلك) اى والحال انه ليس ذلك العلم المقارن بالمصلحة (فرع وقوع الفعل) اذ الفعل انما يقع بعد تعلق هذا العلم به (ولا مخلص) يعنى لاخلاص عن ورود هذا الايراد ولا يندفع (الا ببيان) اى باظهار تحقق (وجود فعل) اى من الافعال (يساوى طرفاه) اى طرف فعله وتركه (فى المصلحة) اى بان تقتضى المصلحة ان يفعله وبان تقتضى المصلحة الاخرى ان لا يفعله وتستوى المصلحة فى المرجحية (من كل وجه) مع عدم مرجح فى طرف آخر ومع هذا تعلق ارادته تعالى بان ٣٨ يفعله فوقع او بان لا يفعله فلم يقع فحينئذ لوكانت المصلحة مرجحة لزم فى تلك المادة ان يرجح احد المتساويين بلا مرجح فعلم منه ان لها مرجحا آخر غير العلم بالمصلحة واجاب بعض العلماء عن هذا الايراد بانه انما يكون المصلحة مرجحة اذا وجب على الله تعالى فعل الاصلح وهو خلاف مذهب اهل الحق لانه يجوز انه تعالى يفعل فعلا يتعلق ارادته مع كون تركه اصلح ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الوجه فى تفسير الارادة والمشية حيث فسرهما بتفسير واحد وهو انها تخصيص (اما) احد المقدورين ووجهه بان فى هذا التفسير تنبيها على الرد لمن زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة وعلى الرد ايضا لمن زعم بالتفريق يعنى ارادة الله تعالى لفعل ذاته وبين ارادته لفعل غيره وهو ان معنى ارادة فعله (انه تعالى ليس بمكره) بفتح الراء (ولا ساه ولا مغلوب) اى ولا مضطر بافعاله بل يكون افعاله على نسق واحد ولما فسرت الارادة بهذا التفسير فى زعم من يفرق بينهما وكان هذا التفسير مع فساده منتقضا بارادة الجماد اشار المحشى الى هذا الانتقاض والى دفعه بقوله (ان قلت يلزم منه) يعنى ان تفسير ارادة الله تعالى بهذا فاسد لانه يلزم منه (كون الجماد) كالماء وكالحجر (مريدا) لانه يصدق على الماء مثلا بانه ليس بمكره فى جريانه الى مركزه ولا ساه مع ان الجماد ليس بمريد (قلت) اى فى دفع هذا النقض (هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادات) يعنى انا لانسلم جريان هذا التفسير وصدقه على مادة الجماد لان المراد بالارادة المفسرة هى

من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هى قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء فى اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو باطل وان ارادوا انه ليس بتابع فى الوجود الخارجى والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى ﴿ **قوله** نعم يرد ان يقال الخ ﴾ يعنى يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر * واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين فى محله فيجوز ان يترك ما فيه من المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال ﴿ **قوله** ان قلت يلزم الخ ﴾ لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اى بان لا يكون مضطربا فى افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد

ارادة الواجب لاجميع الارادات ٣٩ لان الضمير فى انه راجع الى الواجب (نعم) يعنى سلمنا انه (يرد عليه) اى فساد آخر وهو (ان هذا المعنى) اى المعنى الذى فسر به الارادة (لا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الطرفين) اى طرف الفعل وتركه كما هو شان الارادة (وهو) اى عدم الصلاحية (ظاهر) لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء (وان اريد ان الفعل) يعنى ان اريد بهذا التفسير ان فعل الله تعالى (يصدر عن الذات) اى عن ذات الواجب تعالى (على هذا الوجه) وهو عدم كونه تعالى مكرها او ساهيا ومغلوبا فى فعله (وهو) اى وهذا المعنى هو (معنى الارادة فهو قول بالايجاب) اى لا يجوز ارادة هذا المعنى من ارادة الله تعالى لانه ان اريد هذا المعنى يكون قولا بالايجاب فيكون بعينه قول الفلاسفة الذين يقولون بانه تعالى موجب فى افعاله وان افعاله تعالى مقتضى ذاته وايضا القائل به بهذا التفسير هو النجار وهو من المتكلمين وتفسير ارادة الله تعالى بهذا المعنى مخالف لمذهبه لان مذهبه ان الفعل يصدر من الله تعالى بالقصد والاختيار لا بالايجاب

اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة فى افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة فى افعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر فى افعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فحينئذ يكون راجعا الى نفى كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد لا خفاء فى ان هذا موافق للفلاسفة فى نفى كون الواجب مريدا اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان كون الجماد مريد اتقريره ان هذه السلوب متحققة فى الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا فى كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وحينئذ جواب المحشى موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعنى ان هذه السلوب انما تكون ارادة فى الواجب لا فى غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساد ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك فى صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشى غير تام ﴿اقول﴾ هذا التقرير فاسد لانا لانسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق فى الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شئ من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به المحشى وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب فى التعريف فتدبر فانه دقيق ﴿ **قوله** نعم يرد الخ ﴾ يعنى يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى ﴿ **قوله** وان اريد الخ ﴾ اى ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا مغلوبا فى ذلك فهو قول بان الواجب موجب فى افعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هى المرجحة

﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى حكاية استدلال من فسر ارادة الله تعالى لفعل غيره بانه امر به لانه لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى اراده كيف (ولوشاء لوقع) اى ولو كان المراد انه تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق بمعنى انه تعلق بهما ارادته ومشيته لكان وقوع الايمان والطاعة منهما واجبا ولكن لم يقع الايمان والطاعة منهما بمجرد الامر فليس المراد بارادة فعل الغير تعلق ارادة المشية بهما ثم لما كان تخلف المراد عن الارادة جائزا عند صاحب هذا المذهب وكان كلامهم ولوشاء لوقع مخالفا لمذهبهم اراد المحشى ان يبينه بقوله (الملازمة) اى الملازمة التى تضمنتها قوله ولوشاء لوقع يعنى كون المشية مستلزما للوقوع وان كانت مسلمة عند اهل الحق لكنها (غير مسلمة عندهم) اى عند من فسر الارادة بهذا لان من فسرها به ممن يجوز تخلف الوقوع عن ارادة الله تعالى ومشيته لانهم يقولون اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق بمعنى امر بهما لكنه لم يقع الان بعضهم وان فرقوا بين الارادة والمشية وقالوا تخلف ما يتعلق به الارادة جائز فيكون الملازمة مسلمة عند هذا القائل (لكن الكلام على التحقيق) يعنى وبالجملة ان هذا الكلام وان لم يكن مسلما عندهم لكن استدلالهم مبنى على التحقيق وهو كلام اهل الحق حيث قالوا ان ما اراده الله تعالى فهو كائن ومراد له فلا يتخلف شئ عن ارادته لقوله تعالى ولوشاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ﴿قوله﴾ اى (بالضرورة) قول الشارح فى صدور اثبات كون كلام الله تعالى غير علمه (اذ قد يخبر عما لا يعلمه) اى فيوجد الكلام ههنا ولم يوجد العلم وهذا يدل على ان الكلام غير العلم ولما ورد على هذا الدليل اعتراض بانه لا يثبت به المطلوب وهو مغايرة الكلام لكل علم اراد المحشى ان يشير اليه فقال (قيل عليه) قائله صلاح الدين الرومى او قائله المولى زاد وهو الشارح الاخير للعقائد (هذا) اى هذا الدليل وهو اخبار الانسان عما لا يعلمه (انما يدل على مغايرته) اى على مغايرة الكلام (للعلم اليقينى) اى التصديق الجازم (لا للعلم المطلق) اى لا يدل على مغايرة الكلام للعلم المطلق وهو التصور المطلق الشامل للتصور الساذج وللتصديق (اذ كل عاقل تصدى للاخبار) اى كل احد من العقلاء اذا اراد اخبار شئ (يحصل فى ذهنه) اى لا بد من ان يحصل فى ذهنه (صورة) تصور (ما اخبر به بالضرورة) لانه لا يمكن للمخبر اخبار ما لا يتصور بوجه من الوجوه وهذه الصورة الحاصلة فى ذهنه هو العلم الذى هو بمعنى التصور فلا يوجد كلام ولا خبر بدون هذا العلم (على انه) اى مع ان هذا الدليل على تقدير التسليم (لا يتم فى شانه تعالى) لان قياس ما اخبره الله تعالى على ما اخبر به الانسان قياس مع الفاروق لان الاخبار عما لا يعلم وان كان ممكنا وجائزا للانسان لكنه لا يمكن تصوره فى حقه تعالى ولا يجوز ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه مستلزم للجهل والكذب وهما ممتنعان فى حقه تعالى (وقياس الغائب) اى والحال ان قياس الغائب الذى هو كلام الله تعالى (على الشاهد) وهو ما نشاهد من كلام الانسان (لا يفيد) اى لا يكون مفيدا فى اثبات المطالب اليقينية وان كان مثله مفيدا فى الزام الحصول ثم المحشى رحمه الله اراد التحقيق فى ان صفة الكلام باى معنى من معانيه يكون غيرا للعلم فقال (اعلم ان هذا المقام) اى مقام تحقيق كلام الله تعالى (مجاز الافهام) وفى قوله مجاز ثلاث احتمالات احدها بالجيم والزاى المعجمتين والثانى بالحاء المهملة وبالزاى المعجمة والثالث بالحاء والراء المهملتين فالاول بمعنى مسالك الافهام والثانى بمعنى بطئ انتقال الافهام والثالث بمعنى محل حيرة الافهام ولما نبه اولا على ان فى تحقيق معنى صفة الكلام كلمات كثيرة صادرة عن الائمة الاعلام اراد ان يبين المعنى الذى يرتضيه فقال (والذى) اى والتوجيه الذى (يخطر بالبال) ويظن انه اقرب توجيه الى الصواب هو (ان يقال المعنى الذى نجده فى انفسنا) اى الذى نجده بوجداننا انه اذا اردنا الاخبار عن نسبة ايجابية نحو الاخبار عن قيام زيد بقولنا زيد قائم حيث نجد فى انفسنا معنى وهو ثبوت قيام زيد فى الخارج وهذا المعنى (لا يتغير بتغيير العبارات) اى بتغيير العبارات الدالة على المعنى اللغوى مثل زيد

﴿قوله الملازمة غير مسلمة عندهم﴾ لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشية ولعلهم يخصصون المشية بالمشية القسرية ﴿قوله لكن الكلام على التحقيق﴾ فان التحقيق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراد له وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه ايجابا من اهل الحق ولقوله تعالى ولوشاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولوشاء لهديكم اجمعين ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان ومن لم يشأ لم يكن ﴿قوله قيل عليه الخ﴾ قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذى يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقينى لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام فى شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازى من انه لما ثبت مغايرته للعلم فى الشاهد فكذلك فى الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجمال غير مفيد فى المطالب التى يطلب فيها اليقين * واجيب عنه بان الذى يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخبارى هو العلم التصديقى دون العلم التصورى فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسى بحيث يمتاز عن الكلام اللفظى والعلم والارادة واثباته للواجب تعالى فذاك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما فى الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخبارى عليه دلالة وضعية اما لو كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثانى فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذى هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايرا لما سواه فى ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة وامكانه فى ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول ﴿قوله واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام﴾ نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الاولى من جزت الموضع اجوزه جوازا سلكته وسرت فيه وعلى الثانى من حاز الابل يحوزها ويحيزها والحوز والحيز السوق اللين ﴿قوله المعنى الذى نجده﴾ يعنى ان المعنى الذى نجده فى انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعنى النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعنى المدلولات اللغوية التى يسمونها فى الاصطلاح معانى اول وهو ظاهر

قائم وزيد متصف بالقيام وقائم زيد ويقوم زيد (ومدلولاتها) اى ولا يتغير ذلك المعنى الوجدانى الذى نجده بتغيير مدلولات تلك العبارات ايضا فان المدلول اللغوى لقولنا زيد قائم مثلا هو الاخبار عن قيام زيد لا عن قعوده وعن نسبته الى زيد لا الى عمرو وهذا المدلول يتغير باعتبار الزمان وباعتبار ثبوته وتجدده واستمراره وتأكيده فيعبر بقام زيد ويقوم زيد وزيد قام وزيد يقوم وزيد قائم فالكل تعبير عن اتصاف زيد بالقيام وهذا المعنى الخارجى لا يتغير بتغيير المعانى اللغوية واليه اشار بقوله (فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك) اى من التعبيرات الدالة على معانيها اللغوية (تعبيرات عن معنى واحد) اى عن المعنى الواحد الذى هو المعنى عليه فى نفس الامر وهو المقصود من تلك التعبيرات المختلفة وبالكتابة والاشارة ولا يلزم منه ان يكون تلك المعنى الواحد هو الكلام النفسى الذى قام بذاته تعالى فان المقصود ﴿ ٤٢ ﴾ فى هذا المقام تصوير الكلام بحيث انه معاير لصفة العلم لانه مقام اثبات الكلام النفسى فانه بحث آخر (والانكار) اى وانكار عدم لكون ذلك المعنى مغايرا للمعانى التى هى تعبيرات عن مدلولاتها اللغوية (مكابرة) اى دعوى بلا دليل لان ما فى النفس الامر لا يتغير التعبيرات عنه وهذا بيان لوحدة المعنى الذى نجده فى انفسنا وقوله (ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة) بيان لتغاير المدلولات يعنى انه لا شك فى ان المدلولات التى وضعت لها الالفاظ وهى (العبارات) الصور المرتسمة عند العقل والمنفهمة من الالفاظ متغايرة بتغاير تلك الالفاظ الدالة عليه لان الصورة التى دل عليها لفظ قام زيد غير الصورة التى دل عليها يقوم زيد وقوله (فليس ذلك) المعنى نتيجة وتفريع لما ذكر من المقدمتين يعنى اذا لم تختلف المعنى الذى يعبر عنه مع مجموع الالفاظ والمعانى المختلفة الاختلاف مدلولات الالفاظ باختلاف الفاظها يثبت منه انه ليس ذلك المعنى الذى نجده فى انفسنا (عين مدلول اللفظ) اى ليس ذلك عين المعنى الذى دل عليه اللفظ بدلالة وضعية وحصل من سماعه ذلك المدلول بل المعنى الذى نجده فى انفسنا هو الذى كان عليه فى نفس الامر وكان مقصودا من تلك العبارات المختلفة هذا على ما عليه رأى المحققين من ان مدلولات الالفاظ التى هى الصور الذهنية

فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير فى ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظى الذى هو العبارات وغير مدلولاتها التى تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسى مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى * قال بعض الفضلاء وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة فى توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل ﴿اقول﴾ المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارات او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسى ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل الخ وليس المراد بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير

الدالة على المعنى المقصود بدلالة الاثر على المؤثر لا بدلالة الالفاظ وقوله (ثم ان الشاك) الخ شروع فى بيان كون ذلك المعنى مغايرا للعلم التصورى والتصديق يعنى بعد (فى وقوع النسبة) ثبوت ذلك المعنى ان من شك فى نسبة القيام الى زيد مثلا ويتردد فيه فانه (يتصور الاطراف) اى اطراف القضية موضوعها ومحمولها (والنسبة) اى ويتصور النسبة التى بينهما اى بين زيد وبين القيام مع الشك فى انها ايجابية او سلبية (البتة) اى يحصل ذلك التصور للذى شك بالضرورة لانه لو لم يتصور ذلك لم يوجد الشك ايضا لعدم محله (ولا يجد) وهذا معطوف على قوله ويتصور يعنى ان هذا الشاك يحصل له العلم التصورى بالنسبة الى ملاحظة الاطراف والنسبة ولكن لا يجد (ذلك المعنى) اى الذى هو المعنى النفس الامرى فانه لم يثبت عنده ثبوت زيد وثبوت القيام له (عند عدم قصد الاخبار) لانه مما كان قصده تصور الاطراف وتصور النسبة فقط فلا يحصل له المعنى النفس الامرى فثبت منه ان ذلك المعنى الذى نجده فى انفسنا ليس بكلام بل هو تصور محض ولما حقق كون الكلام غير العلم التصورى شرع فى تحقيق كونه غير العلم التصديقى فقال (ثم انه) اى ثم ان من شك (قد يقصده) اى يقصد الاخبار احيانا ﴿ ٤٣ ﴾ عن قيام زيد ويتصور الاطراف والنسبة (فيجد) اى فحينئذ يجد ذلك الشاك (ذلك المعنى) اى المعنى الواحد الذى يقصد التعبير عنه وهو ما كان عليه فى نفس الامر فانه يحصل له عقيب قصده للنسبة الايجابية التى عبر عنها بعبارات مختلفة مثل زيد قائم او زيد ثبت له القيام وهو متصف بالقيام (مع عدم علمه) اى مع عدم حصول العلم (بوقوع النسبة) لانه لو حصل له العلم بوقوعها لم يكن شاكا بل يكون عالما وهذا خلاف المعروض لانا فرضناه شاكا واذا حصل له المعنى الواحد ولم يحصل له علمه (فليس) اى فثبت انه ليس (ذلك المعنى) اى الذى يجده من النسبة الايجابية (شيئا من العلوم) اى ليس من العلم التصديق لعدم القبول والاذعان لانه كما كان فى الشك لا يحصل له شئ من العلوم مثل الظن واليقين والوهم ومتى لم يحصل تلك العلوم لم يكن ذلك المعنى علما (فتدبر) يمكن ان يكون وجه التدبر اشارة الى الايراد السابق الذى يرد بان هذا الدليل غير تام فى شانه تعالى اذ لا يتصور فيه انه تعالى آخر مالا يعلمه مع ان فيه قياس الغائب على الشاهد وهو غير مفيد واشارة الى ان ما ذكره الشارح ليس بدليل بل هو سند للمنع الذى يرد على رجوع صفة الكلام الى العلم كما هو عبارة المعتزلة (والله الموفق) ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى صدد التنظير فى كون الكلام غير الارادة (لكن امر عبده ويريد ان لا يفعله ليظهر عذره عند من يلومه بضربه) فحينئذ يتحقق الامر ولم يتحقق الارادة فيكون صفة الكلام غير صفة الارادة ولما ورد على قوله فانه قد يأمر منع اراد المحشى ان يذكره

العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو غرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعانى الثانية فى الاصطلاح ﴿قوله ثم ان الشاك الخ﴾ بيان لمغايرته للعلم يعنى ان الشاك يحصل له التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا لتصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد فى نفسه تلك النسبة الايجابية التى يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع

فقال (واعترض عليه) اى على قوله فانه يأمره ولا يريده (بانه لاطلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فيها)
يعنى انا لا نسلم انه تحقق الامر فى هذه الصورة وعدم تحقق الارادة فيها فانه كما لم يتحقق الارادة لم يتحقق
الامر ولو تحقق الامر لتحقق الطلب ولما لم يوجد الطلب فيها بناء على عدم قصد الفعل لم يوجد الامر
(فالموجود) اى الذى وجد فى هذه الصورة (صيغة الامر) يعنى التلفظ بافعل (لاحقيقته) لان حقيقته
طلب الفعل استعلاء وعلى هذا لا يدل هذا الدليل على مغايرة صفة الكلام للارادة لانه لما لم يتم الدليل
لم يثبت المدعى ثم اراد المحشى ان يذكر ما هو الحق فى الجواب عن هذا الاعتراض فقال (والحق ان الامر)
يعنى حقيقته (تعبير عن الحالة الذهنية) يعنى لا ان حقيقته ٤٤ طلب الفعل حتى يلزم وجود
الطلب عند وجود الامر
بل المراد منه انه تعبير
عن الصورة الحاصلة
فى ذهن الامر بحيث يكون
دلالة الصيغة عليها دلالة
لفظية وهذه الصورة
هى النسبة الايجابية التى
بطريق الاستعلاء سواء
اراد وقوع ما يتعلق به
الامر اولم يرد (والانكار)
اى انكار هذا (مكابرة)
لانه امر وجدانى وانكار
الوجدانيات مكابرة
(قوله) اى قول
الشارح فى بيان الدليل
الاسلم واثبات اصل صفة
الكلام حيث قال (اجماع
الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام) ولما وقع بين كلام الشارح ههنا وبين كلامه فى التلويح (فعل)
تدافع اراد المحشى ان ينبه عليه فقال (قال فى التلويح) اى فى حاشية التوضيح (ثبوت الشرع) اى
ثبوت شرع نبينا عليه السلام (موقوف على الايمان بوجود البارى جل اسمه وعلمه وقدرته وكلامه
وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته) لان الشرع يصل الينا بواسطة النبى عليه السلام
وثبوت الشرع يتوقف ابتداء على كونه عليه السلام نبيا ونبوته يثبت بظهور المعجزات فى يده وظهور
المعجزات موقوف على وجود المظهر وهو البارى تعالى وعلى انه عالم وقادر ومتكلم لانه لو لم يكن له
علم لم يكن له اطلاع على حال الرسل ولو لم يكن له قدرة لم يظهر الخوارق العجيبة بخلقة ولو لم يكن

النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث
من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير
تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه
وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان اريد بعدم علمه بوقوع
النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم
تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نسلم تحقق
حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل فى قوله
تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الاذكياء (**قوله** والحق
ان الامر تعبير عن الحالة الخ) اى والحق ان الامر مغاير للارادة
لان الامر تعبير عن الحالة التى تحصل فى ذهن الآمر عند قصد الامر اعنى
النسبة الايجابية التى بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر اولم
يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (**قوله** قال فى التلويح ثبوت
الشرع الخ) يعنى ان ثبوت شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام موقوف
على وجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبى عليه السلام
بدلالة معجزاته اما توقفه على ماسوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت
نبوته عليه الصلاة والسلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون

له كلام لم ينزل على الانبياء كتاب لان اكثر الاحكام التى جاء بها الانبياء عليه السلام مأخوذة من الكتاب
(ولو توقف شئ من هذه الاحكام) اى من كونه تعالى موجودا وعالما وقادرا ومتكلما (على الشرع)
اى على ماذكره الشارح ٤٥ (لزم الدور فبين كلاميه) اى بين كلام الشارح فى التلويح
حتى بنى فيه وجود الشرع
على ثبوت هذه الاحكام
وبين كلامه ههنا حيث
بنى ثبوت الكلام على ثبوت
الشرع (تدافع) ولما كان
دفع التدافع المذكور لازما
وفى اندفاعه تمحل اشار
المحشى اليه والى ان فى دفعه
تمحلا فقال (لابد
فى التوفيق) اى بيان الفرق
بين الكلامين بحيث يندفع
به التدافع المذكور
(من التمحل تأمل) اى
من ارتكاب التعسف
والتكلف اعلم ان كلام
اصحاب الحواشى فى دفع
هذا التدافع على ما حكاه
الفاضل السيالكوتى ثلاثة
الاول ان الكلام الذى
يتوقف عليه الشرح هو
الكلام اللفظى والكلام
الذى يتوقف على ثبوت
الشرع اى على تواتر النقل
هو الكلام النفسى والثانى
ان الموقوف على الكلام هو
ثبوت الشرع والكلام
موقوف على نفس الشرع
لا على ثبوته والثالث هو اوفق الوجوه حيث قال فيه المحشى السيالكوتى وهو انه لا تمحل فيه بل التوفيق بينهما جلى
لان المراد من كلامه الذى فى التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى والمراد من كلامه الذى
فى هذا الشرح هو ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع موقوف على صدق

فعل الله تعالى لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان
خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا
موجودا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلابد ان يكون
المرسل مودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار لمن يشاء من عباده
واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التى جاء به نبينا عليه الصلاة
والسلام مأخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته
موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء
ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل
بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام
او يخلق الاصوات الدالة عليها اويصدقهم بان يخلق المعجزة فى ايديهم
من غير احتياجهم فى شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام
فى شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما
لا يخفى (**قوله** فبين كلاميه تدافع الخ) لان ما فى التلويح يدل على ان
الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف
على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذى هو موقوف على
ثبوت الشرع * واعلم انه لا حاجة فى اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام
من التلويح لان الشارح صرح فى هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال فى بيان قوله الحى
القادر العليم السميع البصير الشائى المريد وايضا قد ورد الشرع بها
وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها
كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه (**قوله** لابد فى التوفيق من التمحل الخ) لا حاجة الى التمحل
بل التوفيق بينهما جلى لان ما قال فى التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف
على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع

قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وقوله ما رآه المؤمنون حسنا فهو عندالله حسن وصدقه عليه السلام ليس موقوفا على صفة الكلام بل على ظهور امر خارق على يده وهو ليس من جنس الكلام فلا يتوقف ثبوت الكلام على ثبوت الشرع بل يتوقف على ظهور الامر الخارق الذى يستلزم صدق قوله عليه السلام المستلزم لصدق التواتر المثبت لصفة الكلام ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد اثبات الاول وتلك المغايرة تدل على ذلك ﴿ ٤٦ ﴾ الاختلاف (من غير قيام مأخذ الاشتقاق) واراد المحشى ان يفسر هذا المأخذ بقوله (وهو التكلم) اى ومأخذ الاشتقاق الذى يراد قيامه هو مأخذ قولنا متكلم وهو التكلم (وقيامه) اى اذا ثبت قيام التكلم بواسطة ثبوت كونه تعالى متكلما يثبت قيام الكلام به تعالى لان قيام التكلم (يستلزم قيام الكلام و) هذا (هوا لمطلوب) ولما كان ظاهر كلام الشارح من كونه مدعيا لاثبات قيام المأخذ مع ان المعتزلة المنكرين لصفة الكلام يعترفون به ايضا اراد المحشى ان يعين مقام النزاع فقال (والمعتزلة يقولون) اى يعترفون (بقيام المأخذ) وهو التكلم يعنى انهم يقولون ان الله تعالى متكلم لكن كونه تعالى متكلما غير مستلزم لقيام صفة الكلام بذاته تعالى لان المأخذ الذى هو التكلم قائم بذاته (انتهى) تعالى لكنه غير مستلزم لقيام صفة الكلام (ويأولونه ذلك) اى والمعتزلة يأولون التكلم القائم (بايجاد الكلام) يعنى انه تعالى متكلم على معنى انه موجد وخالق الكلام اللفظى القائم بالغير وهم يمنعون المقدمة المطوية ويقولون ان قيام التكلم به تعالى لايستلزم قيام الكلام به تعالى ثم اشار المحشى الى فساد تأويلهم التكلم

وثبوت الاجاع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ماذكر بل على صدق النبى عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة ومارآه المؤمنين حسنا فهو عندالله حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع * قال فى شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرح هو الكلام اللفظى والمثبت بالشرع الكلام النفسى وقال المحشى المدقق فى وجه التوفيق ان اللازم مما فى التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لامعنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته فى نفسه كما لا يخفى ﴿ **قوله** وقيامه يستلزم الخ ﴾ دفع لما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر ﴿ **قوله** والمعتزلة الخ ﴾ اى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم له يقتضى ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام به فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود فى محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسى فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل فى غيره قال فى شرح المختصر العضدى فى مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى وهو حاصل بالمخلوق

بايجاد الكلام فقال (وهو) اى تأويل التكلم بايجاد الكلام (عدول عن الظاهر واللغة) لان الشائع فى اللغة انه اذا قيل ان زيدا متحرك ليس معناه الا انه قام به الحركة لا انه اوجد الحركة وكذلك ظاهر قولنا انه تعالى متكلم معناه قام به التكلم وليس معناه انه اوجد الكلام ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد البيان لقول المصنف وليس من جنس الحروف والاصوات وفى ان هذا الكلام اراد به الرد على الحنابلة والكرامية فانهم قالوا ان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف (ومع ذلك فهو قديم) ولما كان ﴿ ٤٧ ﴾ فى هذا المذهب فرق بين الحنابلة وبين الكرامية ولم يتعرض الشارح لبيانه اراد المحشى بيانه فقال (هذا قول الحنابلة) يعنى ان ما نقله الشارح بقوله ان كلامه تعالى من جنس الحروف والاصوات مع كونه قديما انما هو مذهب الحنابلة (واما الكرامية فقائلون بحدوثه) يعنى ان الحنابلة والكرامية اتفقوا فى ان كلام الله تعالى عرض وفى انه من جنس الاصوات والحروف لكن الحنابلة خالف الكرامية فى انه قديم او حادث فقال الحنابلة انه قديم وقال الكرامية انه حادث وقول الشارح ومع ذلك فهو قديم انما هو نقل مذهب الحنابلة وايضا ان الكرامية يقولون ان الكلام القائم بذاته تعالى نوعان ﴿ ٤ — سيالكوتى — نى ﴾ احدهما ما كان من جنس الحروف والاصوات ويعبرونه بالقول وثانيهما هو القدرة على التكلم ويعبرونه بالكلام القديم فالاول حادث عندهم والثانى قديم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير المنع الذى يرد على من انكر وحدة صفة الكلام مع تكثر اقسامه (وذلك فيما لا يزال) يعنى يرد عليه انه لا نسلم انه يلزم من كثرة اقسام الكلام كثرة مقسمها الذى هو الصفة لان التكثر انما يحصل من تكثر التعلقات والتعلقات ليست فى الازل بل هى تحصيل فيما لا يزال ثم اراد المحشى ان يعين هذا المذهب فقال (وهو مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبدالله بن سعيد القطان ومذهب جماعة كثيرة من المتقدمين يعنى انهم ذهبوا الى ان كلامه تعالى

انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات الحافظ والقارئ التى يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تأمل ﴿ **قوله** وهو عدول عن الظاهر واللغة ﴾ يعنى ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو فى محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فانا نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ما هو رأى اهل الحق ﴿ **قوله** واما الكرامية فقائلون بحدوثه ﴾ اى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر * قال فى شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكنه قال فى المواقف فى باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج البارى تعالى اليه فى ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم ﴿ **قوله** هذا مذهب بعض الاشاعرة ﴾ وهو عبدالله بن سعيد

صفة واحدة فى الازل والتعدد انما يحدث بحسب التعلقات الحادثة فيما لا يزال وذهب الجمهور من الاشاعرة
الى ان تعلق الصفة الواحدة بالحوادث انما هو فى الازل وانما التعدد والتكثر بحسب تلك التعلقات الازلية
ولما ورد على مذهب عبدالله بن سعيد ان تلك الاقسام من الكلام الواحد اقسام له ولا يعقل وجود الكلام
بدون تلك الاقسام حتى يكون احدهما قديما والآخر حادثا واجاب عنه الشارح بقوله قلنا ممنوع لا نسلم
انه منقسم فى الازل الخ ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه اذا كان الكلام النفسى مدلول اللفظى
يلزم ان يكون متعددا ايضا واحتاج الى ان يقول ان الكلام النفسى ليس بمدلول الكلام اللفظى بان يكون
اللفظى دالا عليه حتى يكون من قبيل دلالة اللفظ على المعنى بل هو دال عليه من قبيل دلالة الاثر على المؤثر
ثم اراد المحشى ان يذكر الجواب الحق فقال (والجواب الحق ان عدم وجوده) اى عدم وجود
الكلام (بدونها) اى بدون الاقسام الخمسة المذكورة (انما ﴿٤٨﴾ هو بحسب التعلقات الازلية)
لا بحسب التعلقات الحادثة
حتى ينافى ذلك الوجود
لوحدة الصفة (وهو)
اى وجود الصفة الواحدة
فى الازل مع تكثر اقسامها
بحسب التعلقات الازلية
(لا ينافى وحدة الصفة)
فان التكثر بحسب التعلقات
والاضافات لا يوجب
التكثر بحسب الذات
(كالعلم الذى له كثرة ازلية
بحسب تعلقاته) وانما كان
هذا الجواب حقا دون
الاول لان فى هذا الجواب
عدم الاحتياج الى ان يقول ان دلالة الكلام اللفظى على الكلام النفسى من غير دلالة الاثر على المؤثر (بمذهب)
الذى هو خلاف الظاهر ولما ورد ههنا اعتراض آخر اشار اليه المحشى مع جوابه فقال (واعترض على
مذهب الحدوث) اى على من ذهب الى ان تعلقات الكلام حادثة وهو كما مر مذهب عبدالله بن سعيد
(بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل) لان وجود الجنس انما هو بوجود الانواع (واجيب)
اى اجيب عن هذا الاعتراض (بان ذلك فى الجنس) يعنى لا نسلم استحالة وجود الجنس بدون الانواع مطلقا
بل انما يستحيل هذا فى الجنس (والنوع الحقيقيين) كالحيوان والانسان (والكلام) اى الكلام الذى
هو ما نحن فيه (صفة شخصية) لا انه جنس حقيقى لانه لو كان جنسا حقيقيا لجاز الاشتراك فيه ولما
لم يقبل الاشتراك كان صفة شخصية (يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها) كما فى العلم بانه صفة واحدة ولها

القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد
فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات
وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام
اللفظى لزم ان يكون متعددا كتعدد اللفظى ومن ثمه ذهب الجمهور الى
ازلية التعلقات ﴿اقول﴾ هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع
على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم
من تعدد الاثر تعدد المؤثر ﴿ **قوله** والجواب الحق ﴾ اى الجواب الحق
المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل
لا ينافى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات
فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما
كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظى
عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر ﴿ **قوله** واعترض على
مذهب الحدوث الخ ﴾ نقل عنه فى الحاشية هذا الاعتراض بمختص

كثرة باعتبار تعلقاته الازلية مع كثرته تلك لا تنافى وحدته فى حد نفسه وهذا هو المطابق لمذهب
الجمهور فانهم قالوا كلامه تعالى واحد لانها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب
وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
سواء فيلزم وجود صفات غير متناهية فثبت انه واحد واما انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام
والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا
وباعتبار تعلقه بشئ آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال فى البواقى ورجح هذا القول
جماعة من المتأخرين منهم الجلال المحلى فى شرح جمع الجوامع حيث قال فيه والاصح تنوعه فى الازل الى هذه
الانواع بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود والفرق بين ما ذهب اليه الجمهور وبين
ما ذهب اليه ابن سعيد ان التعلق ﴿٤٩﴾ المذكور ازلى وفيما لا يزال عند الجمهور وحادث عند ابن
سعيد واما كونها صفة
واحدة وكون انقسامها
الى الاقسام الخمسة بحسب
التعلق فمتفق عليه فيما بينهم
ولذا قيل ان هذا
الاعتراض الذى نقله
المحشى وارد على مذهب
الجمهور القائلين بان
تعلقات الكلام ازلية بان
يقال كيف يكون
صفة الكلام فى نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا فى ضمن الخاص فلا وجه
للتخصيص بمذهب ابن سعيد واجيب عنه بانه او رد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل
حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال والجواب عليه بالمقايسة
ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسى بالكلام اللفظى فان اللفظى لا يخلو عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها
فكذا النفسى والا فجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية محالا يقدم احد عليه كذا فى حاشية السيالكوتى
﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الرد الذى يرد على مذهب البعض الذى هو ان كلام الله
تعالى كله راجع الى الخبر ورده بقوله (بانا نعلم اختلاف هذه المعانى) يعنى ان كون الامر والنهى وغيرهما
من الانشائيات راجعا الى الخبر مردود لانا نعلم اختلاف هذه المعانى ولما كانت هذه المعانى مجملة فى كلام الشارح
اراد المحشى ان يفصله ويميزه فقال (فان الامر) اى معناه الذى هو الطلب استعلاء (من حيث هو) اى من حيث كونه

بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح مع جوابه
فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول
انتهى كلامه يعنى ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين
بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير
امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام الا فى ضمن الخاص فلا وجه
لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما
بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق
ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض
اشتباه النفسى بالكلام اللفظى فان اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام ولا
يوجد بدونها فكذا النفسى والا فجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية
مما لا يقدم عليه احد ﴿ **قوله** فان الامر من حيث هو امر الخ ﴾ يعنى ان الامر

بمعنى الطلب (غير الخبر) اى غير الخبر الذى هو الاعلام عن وقوع النسبة اوعن لاوقوعها يعنى ان معنى افعل يازيد طلب الفعل منه ومعنى فعل زيد انه وقع نسبة الفعل الى زيد وليس هذا هو الاول وهو قوله الامر والنهى بلا مأمور ومنهى سفه وعبث وهذا السؤال مبنى على ارادة حقيقة الطلب اعنى وجود طلب الفعل حقيقة وقت عدم المأمور لانه مبنى على العزيمة الى الطلب فيما لا يزال بعد وجود المأمور ثم لما ورد عليه انه على تقدير كون الامر ﴿ ٥٠ ﴾ مخالفا للخبر يصدق عليه ان الامر ليس بخبر واذا صدق عليه انه ليس بخبر يصدق عليه انه ليس بكلام هذا خلف لان الامر كلام ايضا اجاب عنه المحشى بقوله (بخلاف الكلام) يعنى انه لا يلزم من عدم كون الامر خبرا ان لا يكون كلاما (لانه كلام مخصوص) اى لانه هو تلك الصفة الشخصية ويحصل له خصوصية بتعلقه بالمأمور به ولا تخرج هذه الخصوصية عن كونها شخصية كما ان صفة العلم والكتابة القائمة بزيد لا يخرجه عن الشخصية واليه اشار المحشى بقوله (ونظيره) اى نظير كون الحيثية غير مانعة عن التشخص (ان زيدا) مثلا مع كونه علما لشخص معين واحد يتكثر بتكثر الحيثيات مثلا ان زيدا (من حيث هو عالم) (انه) يصدق عليه زيد ولا يصدق) اى مع انه لا يصدق (عليه انه زيد من حيث هو كاتب) ومغايرة كونه من حيث هو عالم لكونه من حيث هو كاتب لا تخرجه عن كونه زيدا مع وحدته الشخصية وكذا صفة الكلام لا يلزم من كونه من حيث انه امر مغايرا له من حيث كونه خبرا ان يكون غير الكلام الواحد المشخص ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تتمة الرد على من قال ان الانشائيات من الكلام

الذى هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذى هو الاعلام عن وقوع النسبة اوعدم وقوعها من حيث هو كذلك ويدل على ذلك الاختلاف فى لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثانى (**قوله** بخلاف الكلام) دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تتكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة فى الازل كما لزم لمن جعله فى الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعنى انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا اونهيا اواستفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر فى ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة فى هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الآخر * قال الفاضل الجلى يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد ألا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التى لا يكاد ان تتناهى ولا يخفى

راجع الى الواحد وهو الخبر (واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) يعنى ان استلزام بعض الكلام كالامر مثلا للبعض الآخر كالخبر لا يوجب ان يكونا متحدين وهذا اشارة الى المنع لكون استلزام بعض النوع من الكلام لبعض الآخر منه موجبا للاتحاد ومع تسليم كونه مستلزما وهذا على تقدير تسليم الاستلزام وعدم تسليم الايجاب واما الجواب على تقدير تسليم كونه موجبا للاتحاد فما اشار اليه المحشى بقوله (ولو سلم) يعنى ولو سلم ان الاستلزام المذكور يقتضى ان يكونا متحدين وراجعين لكنه لا يقتضى ان يرجع احدهما الآخر بخصوصه بتعيين المرجوع اليه (فجعل البعض راجعا) يعنى تخصيص الرجوع فى البعض وتعيينه له (الى ﴿ ٥١ ﴾ الآخر) يعنى لان يجعل الاشياء مثلا راجعا الى الخبر (ليس اولى من عكسه) اى ليس ذلك الجعل اولى من جعل الخبر راجعا الى الانشاء فيلزم الترجيح بلا مرجح وقوله فجعل البعض الى آخره بيان لسند المنع وقوله (ولا شك فى وجود نوع الاستلزام فى الكل) من تتمة السند المذكور اى لا شك فى ان نوع الاستلزام وهو استلزام احدهما مطلقا للآخر من تعيين اللازم والملزوم موجود بين كل واحد من انواع الكلام فكما ان الامر والنهى والاستفهام والنداء تكون مستلزمة للاخبار كذلك الخبر مستلزم له من جهة اخرى اذ ما من خبر الا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى ويمكن للمعلل ان يبطل سند المانع بان يقول ان استلزام الانشاء للخبر ظاهر فلذا رجحت الرجعة اليه واما عكسه فلعدم ظهوره مثله لم يعتبر الاستلزام من جانبه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الجواب من طرف المصنف عن السؤال الذى يرد على قوله انه آمر وناه واجاب عنه باثبات كفاية وجود المأمور فى علم الآمر (كما اذا قدر الرجل) ثم انه لما ورد على هذا التنظير انه غير مثبت للمطلوب الذى هو امكان وجود الآمر عند عدم وجود المأمور اراد المحشى اليه بقوله (اعترض عليه) اى على هذا التنظير (بان فيه عزما على الطلب) يعنى انه لا نسلم انه وجد فى هذا المثال المفروض مجرد علم الآمر

انه ليس بشئ لان الصدق المعتبر فى مفهوم الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا فى جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هى يقع ذلك الكلى جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم ما هم يقال فى جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين فى موضعه (**قوله** لا يوجب الاتحاد) والا لزم اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان (**قوله** ولو سلم فجعل البعض الخ) اى ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك فى وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلى ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعى مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال فى وجه الترجيح كل طلب فى الكلام اللفظى يحصل بتصرف فى الكلام الخبرى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف فى تضرب على ما بين فى الصرف فيكون الخبر اصلا فى اللفظى فكذا فى النفسى وانت خبير بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع فى اللفظى ايضا غير متيقن (**قوله** اعترض عليه بان فيه الخ) اى ان المتحقق

للمأموربه الغير الموجود وكفايته فى صحته بل المصحح له هو عزمه على الطلب وتخيله ولاشك فى انه امر ممكن لكنه لايفيد فى الجواب لكونه غير مطلوب وانما المطلوب فى الجواب هو امكان حقيقة الطلب وهو محال فى هذا المثال المقدر واليه اشار بقوله (واما حقيقة الطلب فلاشك فى كونها سفها) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا يعنى وان وجد فى تقدير الرجل له ابنا وامره بشئ فقال له بلسانه افعل والحال ان الابن المأمور غير موجود يكون هذا سفها بلامرية وهذا هو المراد من السؤال السابق وهو قوله قيام الكلام بذاته تعالى بالاستدلال عليه بامتناع ثبوت المشتق للشئ ثم انه لما توهم ههنا ورود نقض اجمالى عليه بوقوع اوامر النبى عليه السلام ونواهيه الينا قبل وجودنا مع انه ليس بسفه اراد المحشى ان يدفعه فقال (لايقال يلزم منه) يعنى ان دليلك هذا فاسد لانه اذا كان الامر والنهى قبل وجود المأمور سفها يلزم منه (ان لايأمرنا النبى عليه السلام بشئ اصلا) اى من المأمورات فان كل شئ امرنا به النبى عليه السلام وقع قبل وجودنا يصدق عليه انه امر ونهى عند عدم المأمور والمنهى وانه ليس بعزم على الطلب عند تحقق وجودنا لانه عليه السلام بشر لايبقى الى آخر الامة حتى يعزم الى انه اذا وقع وجودنا يأمرنا مع انه ليس بسفه (وانه) اى والحال ان كون امره عليه السلام مختصا بالموجودين الذين حضروا عنده ويكون حقيقة الطلب بالنسبة الينا (قطعى البطلان) لان التواتر ثابت فى ان امره عليه السلام كما كان حقيقيا فى اهل (للحاضرين) زمانه يكون حقيقيا فى حقنا ايضا (لانا نقول) يعنى ان هذا النقض لايرد عليه لانا نقول ان جريان هذا الدليل على تلك المادة ممنوع وانما يجرى عليه لو لم يكن فرق بين الامر الصريح وبين الامر الضمنى لكن (فرق بين الامر الصريح) اى الذى هو خطاب الحاضرين (والضمنى) اى وبين الامر الضمنى هو خطاب الغائبين بواسطة الحاضرين (والسفه) يعنى ليس هذا بسفه وانما السفه (هو الامر الصريح للمعدوم) وفى هذه المادة لم يقع الامر الصريح على المعدومين بل وقع على الموجودين الحاضرين وكان المعدومون مأمورين بالامر الضمنى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى صدد بيان النكتة لزيادة المصنف لفظ كلام الله

في صورة تصور الرجل الابن وامره بشئ هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال كذا فى شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتى بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان يأتى بعد وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب ولابد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (**قوله** لايقال يلزم منه ان لايأمرنا النبى عليه السلام الخ) يعنى ان ما ذكرت من ان فى الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضى ان لايأمرنا النبى عليه السلام بشئ ولا ينهانا عن شئ بل عزم على الامر والنهى بالنسبة الينا وانه قطعى البطلان ضرورة ان خطاب النبى عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا (**قوله** لانا نقول فرق بين الامر الصريح) يعنى ان خطاباته عليه الصلاة والسلام

الى قوله والقرآن وهى قوله (لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف الخ) واراد المحشى ان يبين وجه سبق الفهم اليه من مجرد لفظ القرآن فقال (فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ) يعنى لان الاستعمال لفظ القرآن فى الفاظه شائع عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول وان كان موضوعا للفظ موضوعا ايضا للكلام النفسى المنزه عن الاصوات والحروف (وكلام الله بالعكس) يعنى ان لفظ كلام الله بعكس لفظ القرآن فان كلام الله شائع الاستعمال فى الكلام النفسى ولهذا زاد المصنف لفظ كلام الله الى لفظ القرآن لئلا يسبق الى الفهم ان المراد بالقرآن ههنا الكلام اللفظى ولما ضم اليه لفظ كلام الله المستعمل فى الكلام النفسى كان قرينة عن ان المراد بالقرآن الذى ليس بمخلوق هو الكلام النفسى الغير المركب من الحروف وقوله (وايضا) اشارة الى نكته اخرى لزيادته يعنى ان فى زيادة لفظ كلام الله اشارة الى فائدة اخرى وهى انه يحصل (فيه تنبيه على الترادف) يعنى على ان كلا من لفظ القرآن ومن لفظ كلام الله لفظان مترادفان من حيث ان القرآن يطلق على اللفظى والنفسى وكذلك كلام الله يطلق عليهما وان كان بينهما فرق بحسب الاستعمال ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الرد على المعتزلة الذين ينكرون الكلام النفسى ويعترفون صحة قولنا الله متكلم ويحملون لفظ المتكلم على معنى انه موجد للتكلم فى الغير واراد الشارح رد كلامهم بقوله (وانت خبير بان المتحرك) الخ ثم اراد المحشى ان يفسر هذا الكلام فقال (يعنى) اى يريد الشارح بقوله وانت خبير الخ (ان قولهم) اى قول المعتزلة فى تأويل المتكلم بموجد التكلم (يخالف قاعدة اللغة) ولا يريد به انه يخالف اطلاق الشرع بقرينة ذكر المتحرك يعنى ان القاعدة اذا حمل المشتق على شئ كالمتحرك ينفهم منه انه قام به التحرك وقوله (وقد ثبت الكلام النفسى) جواب عن شبهتهم وهى ان المعتزلة لو قالوا انا سلمنا ان معنى المتكلم فى مقتضى اللغة انه من قام به التكلم لكنا نحتاج الى العدول عن هذا الى التأويل بموجد التكلم لانه اذا لم نعدل عن هذا وابقيناه على اصل معناه وقلنا انه بمعنى من قام به التكلم يلزم الحكم بجواز قيام الحروف به تعالى فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى فاجيب عنه بانا لا نسلم لزوم ذلك على تقدير ابقائه على اصل المعنى وانما يلزم ذلك لو لم يثبت الكلام النفسى الذى هو قائم بذاته تعالى وليس هذا بحروف واصوات واذا ثبت هذا (فلا ضرورة فى العدول) اى

للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها (**قوله** فان القرآن الخ) يعنى ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظى والنفسى لكن المتبادر منه ولو فى عرف اهل السنة والجماعة هو النفسى وقيل فى وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (**قوله** وايضا فيه تنبيه على الترادف) اى فى ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولايخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحدا معه فى المفهوم واورد لتوضيحه لابدل له لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لاعلى كلام الله تعالى (**قوله** وقد ثبت الكلام النفسى الخ) دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب

عن معناه الاصلى ولما كان المراد من عدم صحة اطلاق المتكلم على الله تعالى هو عدم صحته بحسب اللغة
حيث قال يخالف اللغة ولم يكن المراد منه عدم صحته بحسب الشرع حيث لم يقل يخالف الشرع اشار
المحشى اليه بقوله (فقوله) اى اذا كان المراد بصحة الاطلاق وعدمه هو عدم صحته بحسب اللغة يكون
قول الشارح فى ابطال دعواهم بابطال نقيضه (والا لصح) اى وان كان المراد بالمتحرك بمعنى الموجد
للحركة كما زعمتم ولم يكن من قام به الحركة للزم ان يصح (اتصاف البارى) بالاعراض المخلوقة له لانه
يصح ان يقال الله اسود بمعنى خالق السود والله ابيض بمعنى خالق البياض وقوله فقوله مبتدأ وقوله
والا لما صح بدل منه وقوله يريد خبر المبتدأ يعنى (يريد) ﴿ ٥٤ ﴾ الشارح بالصحة المذكورة

صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف
المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الآخر * وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام
النفسى الذى ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر
وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات ﴿ **قوله** يريد به لصحة بحسب
اللغة الخ ﴾ دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح
وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز وما يوهم الفساد
اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به
الشرع * وحاصل الدفع ان المراد انه لصح وصف البارى تعالى بالمشتق
من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض
ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولاشك انه غير صحيح بحسب اللغة
ألا يرى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على ماهو
رأى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك ﴿ **قوله** يرد عليه ان هذا الخ ﴾
يعنى ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته
الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة
ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسى واللفظى

فى ضمن لما صح (الصحة
بحسب اللغة) ولا يريد به
الصحة بحسب الشرع
بقرينة المقابلة وان الكلام
بيننا وبين الخصم فى صحة
اطلاقه عليه تعالى وفى عدم
صحة كلاهما بحسب اللغة
وانما ذكره المحشى هذا
واعتنى به مع انه ظاهر كلامه
لئلا يرد عليه ان عدم اطلاق
الاسود والابيض بهذا
المعنى يجوز ان يكون
لايهامه لمعنى الاتصاف
بالقيام والتحيز لا لمخالفته
اللغة بل لمخالفته الشرع
فاجاب عنه بان مراده
بالصحة وعدمه ههنا هو
بحسب اللغة واما عدم الصحة بحسب الشرع فهو فى واد اخرى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله (فاذا)
فى بيان تحقيق جواب المصنف عن شبهة المعتزلة بقوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
(يراد بها الالفاظ المنطوقة المسموعة) ولما كان الظاهر ان الضمير فى قول الشارح وتحقيقه راجع الى جواب
المصنف وكان المفهوم من ظاهر قوله واذا وصف الى آخره انه جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف
اراد المحشى ان يحكى هذا الايراد فقال (يرد عليه) اى على الشارح فى قوله وتحقيقه (ان هذا اى ان قوله
واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات
يراد به الالفاظ المنطوقة (جواب آخر) اى للمعتزلة لان الظاهر المتبادر منه ان القرآن يطلق بالاشتراك

او بالحقيقة فى احدهما وبالمجاز فى الآخر على معنيين احدهما النفسى والآخر اللفظى فحيث يوصف
بلوازم القديم يراد به الاول وحيث يوصف بلوازم المحدثات يراد به الثانى فكلا المعنيين اما
حقيقتان على تقدير الاشتراك ﴿ ٥٥ ﴾ او احدهما حقيقة والآخر مجاز بعلاقة الدالية (لا تحقيق

فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم
المحدثات يراد به اللفظى او المخيل او الاشكال * ويرد عليه ان المقصود تحقيق
جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق
جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسى
يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده فى الكتابة
والعبارة والذهن فهى اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار
حقيقته بل من قبيل الاوصاف التى جرت على غير ماهى له كما يقال زيد مكتوب
ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة * وحاصل جواب الشارح
ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظى الحادث دون النفسى القديم وانما قلنا
ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الخ لانه يمكن توجيهه بحيث
يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة
ان الملحوظ فى هذه الصورة ذاته الموجودة فى الخارج من غير ملاحظة امر يدل
عليه اذ هو من قبيل وصف الشئ بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف
بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ماهو يدل عليه حتى
يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به
الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة
او المخيلة او الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى
قال الفاضل المحشى هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق
جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان
بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى
ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة
فلا معنى لايراد قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان الخ بل الواجب حينئذ
ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسى واللفظى فحيث
يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الخ ولله در من فسر قوله وتحقيقه اى
تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل فى هذا المقام فانه من مزالق
الاقدام ﴿ **قوله** والتفصيل انه لما تمسكت الخ ﴾ يعنى تفصيل الكلام فى ان
هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن

جواب المصنف) اى لان
قوله وتحقيقه تحقيق
جواب المصنف لان
تحقيق جواب المصنف
ان القرآن يطلق على معنى
واحد وهو الكلام النفسى
يوصف بما هو من لوازم
المحدثات اما بلا واسطة
لفظ وكتابة كما وصف بانه
محفوظ فى الصدور
او بواسطة لفظ فقط كما
وصف بانه مسموع
او بواسطة اللفظ والكتابة
كما وصف بانه منقوش
ومكتوب فى المصاحف
وهذه الاوصاف فى الحقيقة
اوصاف للوجود التخيلى
واللفظى والخطى فاذا
اسندت هذه الاوصاف
الى الكلام النفسى يكون
اسنادا مجازيا من قبيل اسناد
ماهو للدال الى المدلول بل
من قبيل الاوصاف التى
جرت على غير ماهى له كما
يقال زيد مكتوب خطه
الدال عليه ومقروو مسموع
لفظه الدال عليه ومحفوظ
لفظه المخيل ثم اراد المحشى ان يبين بعد تسليم كونه جوابا آخر ما اراده الشارح منه بتغيير عبارته فقال
(والتفصيل) اى وتفصيل كونه جوابا آخر (انه لما تمسك المعتزلة) اى على ما ادعوا عليه من انكار الكلام

النفسى (بان القرآن مكتوب) اى فى المصاحف الحادثة (ومحفوظ) اى فى الصدور الحادثة (فيكون حادثا) لان المكتوبية والمحفوظية من علامات الحدوث ومايكون حادثا لايكون صفة لة تعالى (اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة) اى اجيب عنه بمنع صغرى هذا القياس بانا لانسلم ان المكتوب والمحفوظ وصفان للقرآن الذى هو كلام الله اى كلامه النفسى حقيقة بل وصفه بها (مجاز) اى عقلى (من باب وصف المدلول) (بصفة الدال) اى بصفة اللفظ الذى يدل عليه او بصفة الكتابة والنقوش الدال على اللفظ وهذا حاصل جواب المصنف (واخرى) اى واجيب عنه تارة اخرى (بان الموصوف هو اللفظ) اى بمنع كبرى القياس بان يقال انا وان سلمنا ان الكتابة والتلفظ وصف اسند الى القرآن حقيقة لكن لانسلم ان القرآن الموصوف بصفات المحدثات هو القرآن الذى يكون قائما بذات الله تعالى لان الموصوف بهذه الاوصاف المحدثة هو المعنى الآخر وهو الكلام اللفظى (وقد يطلق القرآن بالاشتراك) اى ان لفظ القرآن كما يطلق بالاشتراك اللفظى على الكلام النفسى كذلك قد يطلق على الكلام اللفظى (او المجاز المشهور) اى او بطريق المجاز المشهور يعنى ان اطلاقا لفظ القرآن على المعنيين واقع لكن بطريق انه موضوع لهما واطلاقه عليهما حقيقة او بطريق ان يكون احدهما حقيقة والآخر مجازا فاطلاق ﴿ ٥٦ ﴾ لفظ القرآن على الطريق الثانى (على اللفظ) مجاز (ايضا) اى كما يطلق على النفسى حقيقة لان المعنى المتبادر من اطلاق الصفة هو مايقوم بالموصوف والتبادر امارة الحقيقة لكن لما كان اطلاقه على اللفظ شائعا كان مجازا مشهورا بعلاقة الدالية والمدلولية وبقرينة اسناد لفظ النزول والمقروء والمكتوب من الصفات الحادثة (ولا يلزم منه) اى لايلزم من اتصاف معنى (الشارح) من معانى القرآن بالاوصاف الحادثة (حدوث المعنى) اى حدوث معناه الآخر الذى هو غير متصف بها وهذا حاصل ماقرره الشارح (فتأمل) ويمكن ان يكون وجه التأمل اشارة الى مايرد على قوله لان هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلامعنى لايراد قوله ان للشىء وجودا فى الاعيان الخ بل الواجب حينئذ ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسى واللفظى فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد الخ ولله در من فسر قوله وتحقيقه اى تحقيق جواب المصنف لاتحقيق جواب آخر له ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تحقيق الجواب عن الايراد الذى يرد على مذهب ابى منصور وابى اسحق الاسفرائنى وهو انه اذا لم يجز استماع الكلام النفسى للمخلوق على ماهو مذهبهما فما وجه تخصيص موسى عليه السلام بانه كليم الله لانه لو كان المراد فيما يرد من انه يسمع كلام انه كلامه اللفظى فكل السامع يسمع هذا الكلام يصح ان يقال له انه سمع كلام الله لانه حينئذ يكون ماسمعه موسى عليه السلام وغيره من المخلوقين كلاما لفظيا فاجاب عنه بتوجيه تخصيص موسى عليه السلام بانه (خص باسم الكليم)

متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل جواب المصنف واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ماقرره

لكونه عليه السلام سمعه من غير واسطة ملك او كتاب بخلاف غيره فانه يسمعه ايضا لكن اما بواسطة ملك او بواسطة غيره (وقال بعضهم خص به) يعنى قال بعضهم وجها آخر فى تخصيص موسى عليه السلام بالكليم بانه امتاز موسى عليه السلام من غيره من السامعين باسم الكليم وان كان مشتركا فى سماع الكلام اللفظى مع غيره (لما) اى لمعنى حصل له دون غيره وهو (انه) عليه السلام (سمعه من جميع الجهات) اى الست (على خلاف المعتاد) بخلاف غيره ﴿ ٥٧ ﴾ فانه سمعه على طريق المعتاد من جانب القارئ الذى يقرأه اى من الجهة الواحدة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى التنبيه على ان الكلام من الالفاظ المشتركة بين النفسى واللفظى لانه حقيقة فى النفسى ومجاز فى اللفظى ومراد من قال انه مجاز فى اللفظ (وانما هو باعتبار دلالته على المعنى) اى لان مراده ان المجاز ههنا هو المجاز المتعارف الذى هو مايستعمل فى غير ماوضع له ولما كان قوله باعتبار دلالته تعرضا للعلاقة كان الظاهر ان يكون مراد هذا القائل من المجاز مجازا متعارفا ورد على قوله وليس مراد من قال الخ اعتراض فاراد المحشى ان ينقله فقال (قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه) اى بكون لفظ الكلام المستعمل فى اللفظ (منقولا) اى من الكلام الموضوع للمعنى (لامشتركا) اى لايشعر بكونه مشتركا اذ العلاقة لايعتبر فى الاشتراك (ويكون ايضا) يعنى انه لو كان منقولا بناء على ماقلنا يلزم ان يكون لفظ الكلام (مجازا فى المنقول عنه) اى فى الكلام النفسى لانه على تقدير كونه منقولا يكون موضوعا للمعنى الثانى الذى نقل اليه وهو الكلام اللفظى بوضع جديد كما هو شان المنقول ولما كان موضوعا للمعنى الثانى الذى هو الكلام اللفظى لزم ان يكون استعماله فيه حقيقة والكلام النفسى مجازا (وهو باطل) لانه حينئذ يلزم ان يصح النفى بان الكلام النفسى ليس بكلام الله وهذا باطل (وجوابه) وهذا الجواب من المجيب اثبات للاشتراك الذى منعه المعترض

الشارح بقوله فحيث يوصف الخ ﴿ قوله وقال بعضهم الخ ﴾ اى قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسى فى وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ماهو المعتاد خص به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شان سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسى لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعرى والامام الغزالى فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلى بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته فى الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات ﴿ قوله قيل اعتبار العلاقة الخ ﴾ يعنى ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظى لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لامشتركا لان المشترك هو الذى يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثانى الذى هو النقل على مابين فى محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا فى النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم ﴿ قوله وجوابه الخ ﴾ يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو مجرد

المعنى الاول وتركه حتى يفهم بلاقرينة واعتبار العلاقة لايقتضى ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسى شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لامنقولا وانما قلنا النقل المعتبر فى المنقول لان فى المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول * قال الفاضل الچلبى يردعليه انا نسلم ان الهجر معتبر فى النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح فى التهذيب هو اشتهار اللفظ فى المعنى الثانى حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع للكل فمشترك والا فان اشتهر فى الثانى فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه ﴿اقول﴾ المراد من الاشتهار هو الاشتهار فى المعنى الثانى بحيث يكون الاول مهجورا على مافسر شارحه به كيف ولوكان مطلق الاشتهار كافيا فى النقل لزم ان يكون اللفظ الذى اشتهر فى المعنى المجازى منقولا * قال فى التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز وايضا فى شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل اولا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا اوعرفيا اواصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثانى مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لاحاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هذا لاينافى الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لايتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لايكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا فى المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر فى السؤال ولاخفاء فى ان الهجر عن المعنى الاصلى غير معتبر فى المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لايقال لفظ الوضع فى قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع فى المعنى الثانى واعتبار الوضع ينافى كونه مجازا اذلاوضع فى المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لاينفى كونه مجازا بالنسبة الى المعنى الثانى وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى

بان يبطل كونه منقولا يعنى بواسطه ابطال نقيضه بان يقال (ان النقل) يعنى لفظ الكلام مشترك بين المعنيين لا انه منقول من الكلام النفسى الى اللفظى لان النقل يعتبر فيه (هجر المعنى الاول) اى ترك المنقول عنه (واعتبار العلاقة لايقتضيه) اى ان اعتبار العلاقة بين المعنيين لايقتضى كون المعنى الاول متروكا واذالم يتحقق متروكيته لم يتحقق كونه منقولا واذالم يتحقق كونه منقولا يتعين كونه مشتركا

(اقول)

(وقد يجاب عنه بان اعتبار العلاقة) يعنى وقد يجاب باثبات الاشتراك بواسطة ابطال النقل واستدل عليه بان كونه منقولا باطل لان شرط النقل ان يوجد معنيان للفظ وان يوضع ذلك اللفظ لاحد المعنيين اولا ثم رفع عنه وضع للثانى وضعا جديدا ثانيا ولم يوجد الشرط المذكور ههنا لانا لم نعلم ان اللفظ لاى المعنيين وضع اولا واعتبار العلاقة (لايقتضى تأخر الوضع) اى لايستلزم ان يتعلق علمنا بتأخر الوضع حتى نعلم منه ان اللفظ متقدم الوضع للاول ومتأخر للثانى حتى نقول انه منقول من المعنى الاول (حتى يكون) اى حتى يكون اللفظ بسبب العلم بذلك (منقولا) فيكون عدم تعلق علمنا بذلك سببا لعدم النقل فيه ثم اشار المحشى الى ضعف فى الجواب الثانى والى ان فيه التزاما لايحتاج اليه فقال (وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع) يعنى ان فى هذا الجواب نظرا لانه يتوقف على اثبات عدم العلم بترتب الوضع اى عدم تعلق علمنا بكون احد الوضع واقعا قبل الوضع الآخر واثبات ذلك (مشكل فى الكلامين) اى فى كلام يوجد فيه احد هذين المعنيين وفى كلام يوجد فيه الآخر (لاضرورة فى التزامه) اى انما يحتاج الى التزام هذا الاشتراط فى كون اللفظ منقولا اذا كانت ضرورة فى ابطاله وليس كذلك لانه لو اكتفى بالجواب الاول حصل المطلوب وهو اثبات الاشتراك بواسطة ابطال النقل بمجرد عدم هجر المعنى الاول ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تحقيق مراد بعض المحققين من قولهم ان المعنى فى قول

﴿اقول﴾ كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولاشك انه وضع شخصى لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق فى المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعانى والاصول قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار العلاقة يقتضى كونه منقولا لامشتركا على ماهو المشهور * قال فى التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه ﴿اقول﴾ ان ادعاء اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس فى الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر فى المنقول وعدم وجوده معتبر فى المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا فى النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل فى المعنى المجازى منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل فى هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام ﴿**قوله** وقد يجاب بان اعتبار العلاقة الخ﴾ اى قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثانى معتبر فى المنقول على ماهو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لايقتضى ان يكون الوضع الثانى متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا فى اللفظى لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويوضع لهما معا لفظ واحد فيكون مشتركا لامنقولا كما لا يخفى ﴿**قوله** وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع الخ﴾ يعنى فى الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذى ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الخ كان المجيب

مشايخنا كلام الله معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ ومرادهم منه ان القرآن (اسم للفظ والمعنى) شامل لهما
ولما ورد على قولهم هذا الاشكال عسر المخلص عنه اشار اليه المحشى بقوله (ويرد عليه) اى على تفسير كلام
المشايخ بان مرادهم به انه اسم اللفظ والمعنى مع كونهما قديمين (ان كلام الله) اى ان كان المراد به ان كلام الله
الذى هو مجموع اللفظ والمعنى (ان كان اسما) خاصا اى موضوعا بالوضع الخاص (لذلك الشخص القائم
بذاته تعالى) يعنى بطريق انه يطلق عليه حقيقة ولا يطلق على غيره الا مجازا (يلزم
ان لا يكون ماقرأناه كلام الله) لانه غير الكلام القائم بذاته (بل مثله) اى بل يلزم ان يكون مثل القائم بذاته تعالى (وفيه نظر) اى والحال ان فى كونه كذلك نظرا (للقطع بان مايقرأ كل واحدنا) اى من المخلوقين سواء كان مايقرأه النبى عليه السلام اوما يقرأه جبريل عليه السلام اوغيرهما (هو القرآن القديم المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام) وهذا قطعى لايحتمل الانكار (وان كان اسما للنوع القائم) اى وان كان اسما موضوعا بالوضع العام للموضوع له العام بان يكون موضوعا لهذا النوع الشامل الصادق على
القائم اى على هذا اللفظ والمعنى الذى قام بذاته تعالى بان يكون كلام الله القائم بذات الله تعالى فردا من هذا (اللازم)
النوع وماقرأناه فردا آخر منه (يلزم ان يكون اطلاقه) اى اطلاق القرآن (على ذلك الشخص) اى على ذلك اللفظ
والمعنى المخصوص القائم بذاته تعالى (بخصوصه) اى بارادة هذا الفرد المخصوص دون غيره من الافراد (مجازا)
اى من قبيل اطلاق العام وارادة الخاص كان الانسان اذا اطلق واريد به الشخص المعين وقوله بخصوصه
احتراز عن الاطلاق بعمومه لانه حقيقة (فيصح) اى اذا اريد بهذا النوع فرد مخصوص يصح (نفيه) ای

بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلابد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثانى غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة فى التزامه لوجود الجواب الذى لاتكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ماقال الفاضل المحشى ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولاحاجة الى التزام اثباته تأمل ﴿ **قوله** يرد عليه ان كلام الله الخ ﴾ يعنى ان اراد بقوله اسم للفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لايكون ماقرأناه بل ماانزل على النبى عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بان مانقرؤه هو القرآن المنزل على النبى عليه السلام المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان اراد به انه اسم للنوع القائم بذاته اعنى الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اذلم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفى كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فى ماوضع له على مابين فى شرح التلخيص وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفى نفى صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذلا يصح السلب النوع عن افراده وان اراد انه يصح نفى كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان

نفى اسم كلام الله حقيقة عن الكلام القائم بذات الله تعالى وكما يصح ان يقال زيد ليس باسد حقيقة يصح ان يقال
ان الكلام القائم بذاته تعالى ليس بكلام الله حقيقة وهذا باطل ايضا للقطع بان كلام الله القائم
بذاته تعالى قرآن حقيقة (وان جعل) اى ان جعل وضع القرآن عليه (من قبيل كون الموضوع له خاصا
اى واحدا جزئيا مشخصا (والوضع) اى وكون الوضع (عاما) كما كان فى وضع الضمائر وامثالها من
اسماء الاشارة والموصولات والحروف بان كلا منها موضوعة لفرد خاص بملاحظة
القدر المشترك بين تلك المعانى الجزئية ويوضع اللفظ الواحد لكل من تلك المعانى وكذلك ان جعل لفظ القرآن موضوعا للكلام القائم بذات الله وبذات القرآن بملاحظة الالفاظ والمعانى المشتركة بينهما (يلزم ان يوصف) اى يلزم على هذا التقدير فساد آخر وهو انه يلزم ان يوصف كلام الله القائم بذاته تعالى (بالحدوث حقيقة) لان القدر المشترك الذى جعل آلة للملاحظة لازم لذلك القائم به تعالى وذلك القدر المشترك حادث لانه اللفظ مع المعنى وهذا باطل ايضا للقطع بان القرآن القائم بذاته تعالى قديم (ولا مخلص) اى عن هذه الاشكالات (الا بان يجعل) اى لفظ
القرآن (مشتركا بين النوع) اى بين النوع الذى هو مجموع اللفظ والمعنى شاملا للقرآن القائم بذاته وللقرآن الذى
نقرأه ويطلق عليهما بهذا الوضع حقيقة (والفرد الخاص) اى وبين الفرد الخاص وهو القرآن القائم بذات الله
تعالى ويوضع له بالوضع الآخر الغير الشامل لغيره والحاصل انه يطلق القرآن بهذا التوجيه على القائم بذات الله
تعالى على طريق الحقيقة بالنظر الى الوضعين ويطلق على مانقرأه بالنظر الى الاول حقيقة وبالنظر الى
الثانى مجازا فلا يكون الحدوث لازما للنوع حتى يلزم بواسطته للقائم به تعالى وانما يكون لازما لبعض

اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد مالم تكن وحدوث محالها ايضا مع انه لايقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولاشك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذى وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشى من انه لااستحالة فى وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراداله بل المعانى التى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام ﴿ **قوله** ولا مخلص الا بان يجعل الخ ﴾ اى لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ لايكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه فى ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة * نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين

جزئياته المشخصة وهى التى نقرأها ولايخفى انه يلزم حينئذ ان لايكون القائم بالحادث وهوالذى نقرأه قرآنا حقيقة بالنظر الى الوضع الثانى وهذا باطل ايضا لان القطع بان من قال ليس الذى قرائته قرآنافهو يكفر بل الوجه الوجيه مانقله المحشى السيالكوتى عن المحشى ﴿ ٦٢ ﴾ ايضا بان فى نسخة منقولة عنه ان قوله والفرد الخاص وقع فى تلك النسخة والفردين الخاصين بصيغة التثنية فحينئذ يكون معناه انه لامخلص الابان يجعل مشتركا بين النوع الشامل وبين الفردين الخاصين يعنى القائم بذات الله والذى نقرأه فيحصل له معان ثلاثة كل واحد منها معنى حقيقى احدها النوع الشامل وثانيها المعنى القائم بذاته تعالى وثالثها الذى نقرؤه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الفرق بين مراد المحققين من قدم الالفاظ وبين مراد الحنابلة الذين يقولون كذلك وهو ان مراد المحققين منه هو اللفظ القائم بالنفس ومراد الحنابلة انه النظم المؤلف المرتب الاجزاء فيكون مراد المحققين ان المراد هو اللفظ القائم بالنفس (ليس مرتب الاجزاء فى نفسه) ولما ورد عليه اشكال اراد المحشى ان ينقله فقال (يشكل الفرق حينئذ) يعنى انه لوكان الفرق بين مراد المحققين (ان) وبين الحنابلة ان اللفظ القائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء عند المحققين ومرتب عند الحنابلة كان كلام المحققين مشكلا لان مجرد الاجزاء من غير ترتيب لايدل على المعنى المطلوب لانه فرق (بين قيام لمع)

والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبى عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقى لزوم ان يكون اطلاق الكلام على مايقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبى عليه السلام قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول وما يقرؤه كل واحد منا كائن بالذات هو مايقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قرائتنا به وفيه تأمل (**قوله** يشكل الفرق بقيام الخ) وكذلك يلزم ان لايكون التحدى مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفى الترتب مطلقا بل الترتب الزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعى لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا فى حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعى بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات والالزم انقسامها ألا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعى وقد يقال فى الجواب ان انتفاء الترتب الزمانى والوضعى لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لاينافى وجوده فى نفس الامر ﴿اقول﴾ يرد على الجوابين انه يلزم ان لايكون الكلام المنزل على النبى عليه الصلاة والسلام ومايقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعى او الترتب الذى لاشعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتب هنا سوى الزمانى وقيل فى الجواب

اى بهذا الترتيب (وملع ونظائرهما اذ لافرق) اى وبين قيام لمع بترتيب آخر يعنى ان اجزاء هذين اللفظين هو الميم والعين واللام ولو كان المراد باللفظ القائم بذاته تعالى هو مجرد اجزائه الغير المرتبة لم يكن لهذا اللفظ دلالة على معناه المقصود (الا بترتب الاجزاء) لان ملع بتقديم الميم على اللام لايدل على معنى لمع بتقديم اللام على الميم لان ملع من الالفاظ المهملات بخلاف لمع فانه موضوع من اللمعان ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى نقل تفسير القدم لصفة التكوين بقوله (تفسير باخراج المعدوم) ولما ورد على هذا التفسير ان لفظ الاخراج المضاف الى المعدوم يدل على حدوث تلك الصفة لانه اذا كان التكوين على هذا التقدير عبارة عن الاخراج يقتضى ان يكون نسبة بين المخرج بكسر الراء وبين المخرج بفتحها وهذا خلف فاراد المحشى ان يدفعه فقال (لم يرد به) ﴿ ٦٣ ﴾ اى لم يرد من فسر التكوين بهذا (المعنى الاضافى) اى المعنى الذى هو تعلق بين المخرج والمخرج (بل الصفة) اى بل اراد به الصفة الازلية (التى هى مبدأ الاضافة) اى مبدأ لهذه الاضافة وعلة لوجودها (كما فى سائر العبارات) اى كما استعمل هذا فى سائر العبارات التى يعبر بها عن الافعال القديمة كالايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والامانة والتخليق والترزيق والخالق (فانها) اى فان تلك العبارات (دالة على الاضافة) اى ﴿ ٥ — سيالكوتى — نى ﴾ على معنى الاضافة حقيقة كما ان التخليق مثلا يدل على انه نسبة بين الخالق والمخلوق ولكنه ليس بمراد منه لانه لوكان المراد به هذا المعنى لزم ان يكون التخليق حادثا لانه لكونه نسبة لايتحقق الا بوجود المخلوق وقس عليه البواقى (والمراد) بهذه العبارات (مبدؤها) اى الصفة الازلية التى تكون مبدأ لظهور هذه الافعال من الله تعالى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الدليل الاول لكون التكوين صفة ازلية وهو انه ان كانت حادثة يكون ممتنعا لانه (يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) ولما ورد عليه توهم اتحاده مع الدليل الرابع اراد المحشى ان ينقله فقال (يرد عليه) اى على هذا الدليل الذى حاصله لزوم قيام الحوادث بذاته تعالى على تقدير كون التكوين غير ازلى (انه يجوز ان يقوم بالغير) يعنى لانسلم انه لوكان التكوين حادثا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى

ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ماذكر ﴿اقول﴾ فيه بحث اذ لا اشعار فى عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما يعقل ولا يتصور صحته (**قوله** لم يرد به الخ) اى لم يرد بالاخراج المعنى الاضافى الذى هو تعلق بين المخرج والمخرج اذ لامعنى لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لايتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التى هى مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا فى سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فى انه ليس المراد معانيها التى هى الاضافات بل مبدأها (**قوله** يرد عليه انه يجوز الخ) يعنى لانسلم انه لوكان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لوكانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا

لم لايجوز ان يقوم التكوين بالجسم الذى يتكون (كما ذهب اليه ابوالهذيل) من المعتزلة كما سيجئ
فى الدليل الرابع فحينئذ لا يلزم من حدوثه قيام الحوادث بذاته تعالى لانه على هذا التقدير ليس بقائم
به تعالى بل بالجسم الحادث (فان رد) اى فان رد هذا الايراد (بما سيجئ) اى وان اجيب بالواجب
الذى اجيب به ما يرد على الدليل الرابع وهو ابطال كون التكوين قائما بغير الله تعالى لكونه مستلزما
لكون الجسم مكونا خالقا لنفسه (اتحد الدليلان) اى الدليل الاول والرابع فى ورود هذا الايراد
وفى رده ولا معنى حينئذ لذكر الرابع (وجوابه) اى جواب هذا الايراد (انه) اى ان هذا السند
الذى بنى المنع عليه (مردود بان صفة الشئ لاتقوم ﴿٦٤﴾ بغيره) اى بغير هذا الشئ ولاشك
ان هذا الرد ليس هو الرد
الذى ذكر فى الدليل
الرابع لما عرفت ان الرد
فى الدليل الرابع هو
استلزامه لكون الجسم
خالقا لنفسه بخلاف
ما ذكر ههنا فان استلزامه
لكون صفة الشئ قائما
بغيره واذا لم يكن الردان
متحدين لم يكن الدليلان
متحدين ثم انه لما ورد انه
لو كان كذلك لكان على
الشارح ان يذكره فى الدليل
الاول اجاب المحشى عنه
بقوله (ولظهور بطلانه)
اى لكون بطلان قيام صفة
الشئ بغيره ظاهرا
(لم يتعرض له) اى لم يتعرض له الشارح ولم يذكره فى الدليل الاول ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله (بلا)
فى الدليل الثانى فى اثبات ازلية التكوين وفى بيان انه لا يجوز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى انه قادر على الخلق
فانه لو جاز عليه هذا الاطلاق بهذا المعنى (لجاز اطلاق كل مايقدر هو عليه من الاعراض) لكنه لم
يجز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض فلا يجوز اطلاق الخالق عليه تعالى بهذا المعنى ولما
ورد على المقدمة الاستثنائية منع اراد المحشى ان يذكره فقال (يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع)
يعنى ان كان مراد المستدل بقوله لجاز اطلاق كل ما يقدر انه جاز اطلاقه عليه شرعا من غير ملاحظة
شرط آخر فالملازمة ممنوعة (لتوقفه) اى لتكون هذا الاطلاق موقوفا (على عدم الايهام والاذن)
اى وعلى الاذن صريحا (ولزوم الجواز العقلى مسلم) يعنى وان كان مراده منه انه يلزم جواز اطلاقه

المنع ودفعه بما سيجئ فى الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا
لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعنى الاول
والرابع وهو ظاهر ﴿قوله وجوابه الخ﴾ حاصله ان اتمام هذا الدليل
واندفاع المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشئ بغيره بخلاف الوجه
الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان
﴿قوله يرد عليه الخ﴾ حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعى فالملازمة
ممنوعة لان الجواز الشرعى موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأى
المعتزلة والقاضى وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان
فى مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلى فالملازمة
مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لابد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد
الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشى فيما سبق ولاشك انه لايصح
اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لايقال للرجل الذى يقدر
على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر
عليهما ﴿قوله يرد عليه منع مشهور الخ﴾ يعنى انا لانسلم انه لو كان التكوين
حادثا لكان اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين لم لايجوز ان يكون مكونا
بالتكوين الذى هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين

عليه عقلا فالملازمة مسلمة (ولا مانع عنه) اى فالمقدمة الاستثنائية الرافعة غير مسلمة اذ لامانع عن اطلاقه
عليه عقلا بهذا المعنى وقد اجيب عنه باثبات الملازمة الممنوعة وبتحرير المراد بان المراد بالجواز هو الجواز
اللغوى ولاشك فى لزومه وفى عدم جوازه على ما مر فى قوله والاصح وفسره المحشى بقوله بحسب اللغة
﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الدليل الثالث ان التكوين لو كان حادثا (فاما بتكوين آخر)
فيلزم التسلسل) ثم انه لما ورد على مثل هذا التسلسل بانه ليس بمحال بجواز العينية اشار اليه المحشى بقوله
(يرد عليه منع مشهور) وهو انه لا نسلم انه يلزم من كون التكوين حادثا اما كونه مكونا بتكوين آخر او
بدون التكوين (لجواز ان يكون التكوين) اى الثانى (عين التكوين) اى الاول فحينئذ لا يلزم التسلسل
ثم المحشى اراد ان يشير الى ان بيانه قد سبق فقال (وقد اشرنا) اى فى بحث وجوب الصفات (الى ماله)
اى الى ما ينفع للمستدل (وما عليه) اى والى ما يضره وهذا اشارة الى ما حكاه الشارح من الاعتراض
الوارد على القائلين بوجوب ﴿٦٥﴾ الصفات ومن الجواب عنه بان كل صفة فهى باقية ببقاء
نفسها ثم اشار فيه الى الفرق
بين بقاء الصفة الواجبة
وبين بقاء الاعراض بان
الاول عينه لامتناع انفكاكه
وقت الحدوث ثم قال
فيه لكن يرد عليه ان البقاء
مضاف الى الصفة فكيف
يكون عين الصفة فان
ارادوا من كونه نفسها انه
غير زائد بحسب الوجود
الخارجى على ما سيجئ
فى التكوين فلم لم يجوزوا
النفسية بهذا المعنى
فى الاعراض انتهى وهذا هو المراد بقوله ماله اى ما ينفع المستدل واما قوله وما عليه اشارة الى الجواب الذى يجاب
عليه بان المراد بالعينية هو انه ليس فى الخارج الا المكون والتكوين واما تكوين التكوين فهو امر يعتبره
العقل وليس له تحقق فى الخارج بحيث يمتاز عنه بحسب الوجود الخارجى لا بمعنى ان تكوين التكوين
نفسه بحسب المفهوم حتى يرد عليه لزوم كون التأثير عين المؤثر والمراد بقوله وقد اشرنا هو قوله فيما
سبق فان ارادوا بكونه نفسا عدم الزيادة الخ ولما جاز ان يعترض على الشق الثانى من الدليل الثالث
اشار المحشى الى هذا الاعتراض فقال (ويمكن ان يقال نفس التكوين) يعنى لا نسلم انه لو كان التكوين
حادثا احتاج الى تكوين آخر او لزم حدوثه بغير التكوين لم لا يجوز نفس التكوين (المتصف به تعالى
ازلا) اى فى الازل (تعلق بوجود نفسه) اى اولا ثم يتعلق بوجود سائر المحدثات (ولا استحالة
فى سبق ذات الشئ) اى مجردا عن الوجود (على وجوده) اى سبقا ازليا ذاتيا له وان كان مقارنا له

بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لامعنى
لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه
ليس فى الخارج الا المكون والتكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له
تحقق فى الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجى فلا يحتاج الى تكوين آخر
لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين
الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ماله وما عليه اى وقد اشرنا الى
ما ينفعه وما يضره ﴿قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين الخ﴾ يعنى
لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين
لم لايجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه به
تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة فى سبق
ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان
مقارنا له فى الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها

فى الزمان فان وجود الصفات والاعراض عبارة عن قيامها بمحالها لكون المحل مقوما لها ووجودها فى نفسهما هو وجودهما فى الموضوع لا ان لهما وجودا غيره ولهذا يمتنع الانتقال عنها فحينئذ يكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له فى الزمان وكذلك التكوين يجوز ان يكون من حيث قيامه بذات الواجب متعلقا بوجود نفسه ومقدما عليه بالذات ومقارنا له فى الزمان ولا استحالة فى ذلك على ما لا يخفى (فاحفظه فانه ينفعك فى مواضع شتى) وهو كما ينفعك فى الدليل الذى يورد عليه فى قدم الارادة والقدرة ويقال فيه انه لو كانت الارادة حادثة فاما بارادة اخرى او بدونها ففى الاول يلزم التسلسل وفى الثانى يلزم الايجاب ومما ينبغى ان يعلم ان ايراد المحشى على هذا الدليل ليس لانكاره ازلية التكوين ولا يلزمه بل اشارة الى عدم تمامية الدليل الثالث لان ازليته قد ثبت بالدليل الاول فلا يضره نظرية الادلة الباقية والله اعلم وفيه مباحث اخرى فارجع الى حاشية السيالكوتى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى بيان ان هذه الادلة الاربعة المذكورة لاثبات ازلية صفة التكوين انما هى اثباتها صفة حقيقية كما ذهب اليه بعض ولكونها صفة اضافية كما ذهب اليه (فى) المحققون لا انها مذكورة لاثبات كونها صفة مستقلة سوى القدرة والارادة وقال (ومبنى هذه الادلة) ولما ورد على قوله ومبنى هذه الادلة نقض بانها ليست كل الاربعة مبنية على كونها صفة صقيقية اراد

على ماقالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها فى نفسها هو وجودها فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له فى الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة فى ذلك كما لا يخفى * قال المحشى المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو فى نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشئ على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات البارى تعالى بحسب الذات متقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشئ على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته والا انسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه فى شرح المواقف وقال انه ليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشى بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررنا لك باختيار الشق الثانى بادنى تأمل فلا نصرح به مخافة الاطناب ﴿فان قيل﴾ اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر ﴿قلت﴾ هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك فى تماميته انما الكلام فى تماميه الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام ﴿قوله فاحفظه فانه ينفعك

المحشى ان يدفع الانتقاض بتوجيه مراد الشارح فقال (كأنه اراد) اى اظن ان الشارح اراد بقوله هذه الادلة (ماعدا الدليل الثانى) بطريق تخصيص العموم فحينئذ يطلق لفظ الادلة على ماعداه حقيقة (او بنى) اى واظن انه بنى (الامر) اى ذكر الادلة واراد بها كل الاربعة (على التغليب) بان يذكر الدليل الثانى المندرج بوصف اتصف به الاكثر اى الثلاثة الباقية فانها متصفة بكونها مبنية على كون التكوين صفة حقيقية واما كون الثلاثة التى سوى الثانى ظاهرا فى ذلك فلان اللازم فى الدليل الاول قيام الحوادث بذاته تعالى وفى الثالث اما لزوم التسلسل واما استغناء الحادث عن المحدث وفى الرابع اما قيام الحوادث بذاته تعالى واما كون الجسم خالقا لنفسه وكل من تلك اللوازم الثلاثة يلزم اذا لم تكن صفة حقيقية واما على تقدير كونها صفة اضافية فلا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل يلزم قيام المتجدد مثل كونه تعالى متصفا بكونه قبل كل شئ ومع كل شئ وهذا جائز فى حقه تعالى فلا يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يلزم ايضا التسلسل واستغناء الحادث فانهما فرعان على كون التكوين حادثا وكونه حادثا فرع على كونه موجودا فاذا لم يكن التكوين موجودا على تقدير كونه اضافيا فلا يلزم ان يكون حادثا واما عدم ظهور كون الدليل الثانى مبنيا عليه فلان اللازم فيه كون صفه تعالى بالخالق كذبا او مجازا وهذان اللازمان يشتركان فى البطلان على كلا التقديرين من كونها حقيقية ومتجددة فلا معنى التخصيص فى مبناه على كونها صفة حقيقية وانما قلنا عدم الظهور للاشارة الى ماقال بعض الافاضل من ان الدليل الثانى ايضا مبنى على كونها صفة حقيقية لان بطلان لزوم الجواز وامكان الحقيقة انما هو على تقدير كونها حقيقية حتى انه على هذا التقدير يلزم العدول عن الحقيقة مع امكانها واما على تقدير كونها اضافية فليس كذلك فانه يجب العدول الى المجاز لعدم امكان الحقيقة والله اعلم فانه لو كان كونه تعالى قبل كل شئ حقيقة يلزم ان يوجد ذلك الصفة عند عدم ذلك الشئ فلم يكن اضافيا لعدم احد طرفى الاضافة وان قدر انه وجد كلا طرفيها يلزم قدم الاشياء وهو محال ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير استدلال بعض المحققين فى كون التكوين صفة اضافية بانه (ولا دليل على كونه صفة اخرى) اى غير القدرة والارادة ثم اراد المحشى ان يبين امكان وجود الدليل على كونه

فى مواضع شتى) مثل الدليل الذى اورد فى قدم الارادة والقدرة بانهما لو حدثتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل ﴿قوله كأنه اراد ماعدا الخ﴾ يعنى اراد بالادلة الادلة الثلاثة سوى الدليل الثانى فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع ومبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ماسوى الثانى فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز ككونه قبل كل شئ وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثانى فان مبناه لزوم الكذب او المجاز فى خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثانى ايضا مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق

صفة اخرى فقال (يخطر بالبال) اى بالقلب وفيه اشارة الى انه دليل وجدانى يعنى انه يخطر بالبال
فى الاستدلال على كون التكوين صفة مستقلة سوى القدرة والارادة وعلى انه ليس عين الاثر الذى يقوم
بالحادث فى وقت حدوثه (ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل) اى نجد بالضرورة عند تصور
التكوين بهذه الحيثية معنى فى الفاعل (وبه) اى وبهذا المعنى (يمتاز) اى الفاعل (عن غيره) اى عن
غير الفاعل (ويرتبط) اى ذلك الفاعل بتوسط ذلك المعنى (بالمفعول) بحيث يصح
ان يقال ان هذا فاعل
وذلك مفعول ولا شك
ان هذا المعنى متحقق فى ذاته
(وان لم يوجد) اى
ولو لم يوجد المفعول (بعد)
اى فى ان تحقق ذلك المعنى
فلا يكون ذلك المعنى الذى
وجدناه قبل وجود
المفعول عين الاثر الذى
وجد بعد وجود المفعول
(وهذا المعنى) اى الذى
نجده (يعم الموجب ايضا)
اى كما يعم المختار وهذا
شروع فى اثبات كونه
مغاير للقدرة والارادة يعنى
ان هذا المعنى متحقق ثابت
واذا ثبت تحققه بحكم
الوجدان فلا يكون عين
القدرة والارادة بل هو
مغاير لهما لانه ليس مختصا
بالفاعل المختار الذى يختص
بالقدرة والارادة بل هو متحقق ايضا فى الفاعل الموجب الذى يؤثر بطريق الايجاب لا بالقصد والاختيار (معنى)
كما ان الحكماء قائلون بان الآثار تصدر عن الخالق الموجب بطريق الايجاب ولا شك فى ان الآثار الحادثة
لابد لها من معنى قديم يكون مبدأ لتلك الآثار فاذا اعترفوا هذا المعنى يمتنع ان يكون عندهم عين القدرة
والارادة لانهم لم يعترفوا بهما فى الخالق والمؤثر هذا تطبيق لمن ذهب الى ان الآثار تصدر بالايجاب قوله
(بل نقول) شروع فى تطبيقه لمذهب من قال انها تصدر بالقدرة والارادة يعنى نحن معاشر اهل الحق

الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين محال ﴿ **قوله** ويخطر بالبال
ان التكوين هو المعنى الذى الخ ﴾ يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير
للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة فى الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية
معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال
ان هذا وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق فى ذاته وان لم يوجد
المفعول فلا يكون عينه مثلا انا نجد فى الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا
معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح
ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى
عين الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا
المعنى متحقق فى الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة
عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى
متحقق فى ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق
الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة
مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ماقال المحشى المدقق من ان فى هذا الكلام
اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما فى القدرة
والارادة بل فى العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط
القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد
بطريق الايجاب والاشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه
﴿ فان قيل ﴾ اذا كان ذلك المعنى موجودا فى الواجب بالنسبة الى القدرة
والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى

نقول (هو) اى ذلك المعنى (موجود فى الواجب) اى صفة حقيقية قائمة بذات الواجب لا بالنسبة الى الآثار
الصادرة من العوالم لانها تصدر عنه تعالى بالقصد والاختيار عندنا بل هو متحقق (بالنسبة الى نفس
القدرة والارادة) لانهما عند من قال بان صفات الله تعالى صادرة عن ذات الواجب بالايجاب تصدر
عنه تعالى بالايجاب بواسطة ذلك المعنى القديم فحينئذ يكون ذلك المعنى القديم مقدما على الصفات
بالذات (فكيف لا يكون) اى ذلك المعنى (صفة اخرى) اذ لو كانت القدرة والارادة
عينه لزم ان يكون الواسطة
عين الصادر واعلم ان المحشى
انما اراد بهذا اثبات مغايرة
صفة التكوين للاثر الحادث
وللقدرة والارادة واما
كون التكوين صفة
وجودية فهو بحث آخر
فان ثبت وجودية سائر
الصفات يثبت وجود
التكوين ايضا وان لم يثبت
كذا حققه المحشى
السيالكوتى رحمه الله
﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح
رحمه الله فى تفسير قول
المصنف وهو تكوينه للعالم
الخ بقوله (والمكون) بفتح
الواو (حادث بحدوث
التعلق) ولما كان فى تعلقات
الصفات القديمة للحوادث
مذهبان احدهما ان تعلقاتها
لها بحدوث تعلق آخر
غير تعلقها لها فى الازل والآخر ان تعلقاتها لها ازلية لكنها لا يظهر الا بوجود وقت حدوثها
لان الله تعالى جعله شرطا عاديا وكان تفسير الشارح مقتصرا فى الاول واراد المحشى ان يفسره بتفسير
آخر ليوافق المذهب الثانى فقال (او يكون التعلق الازلى بوجوده) يعنى ان كون المكون حادثا اما
بسبب كون تعلق التكوين الازلى بوجود الحادث متعلقا فى وقت وجوده فيكون حدوثه بحدوث
التعلق كما هو المذهب الاول واما يكون التعلق الازلى متعلقا بوجوده فى الازل فوجود المكون وحدوثه

معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون
ذلك المعنى ﴿ قلت ﴾ ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى
ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر فى الحاشية السابقة فتأمل * نقل عنه واما انه
موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام
يوصل على انه موجود ايضا انتهى كلامه يعنى ان المقصود ههنا هو اثبات
المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اعتبارى يعتبره العقل
من نسبة الفاعل الى المفعول وليس فى الخارج امر زائد عليهما فهو بحث
آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم
وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك
الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه
تعالى خالق كل شئ ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلابد ان يكون
امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع ماقيل
ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا
على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى
وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع مالم يقم
عليه برهان وشهادة الوجدان فى امثال هذه المباحث غير معقول ووجه
الاندفاع ظاهر لاسترة فيه ﴿ **قوله** او لكون التعلق الخ ﴾ يعنى ان تكوينه
لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازلى
بوجوده فى وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا
مثلا تعلق التكوين بوجود زيد فى الازل فى وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف

ليس من حدوث التعلق به لان التكوين وتعلقه كلاهما ازلى بل حدوثه من تعلق ذلك الازلى به (فى وقت مخصوص) يكون ذلك الوقت شرطا عاديا بجعل الله تعالى وارادته كذلك فحدوثه لحدوث ذلك الوقت لا لحدوث التعلق به كما هو المذهب الآخر (وهذا) اى وهذا التفسير الثانى الذى تركه الشارح (هو الانسب بالمتن) وان كان الاول الذى ذكره الشارح مناسبا له ايضا والمراد من المذكور فى المتن قوله وتكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه فوجه الانسبية ان المصنف لم يتعرض التعلق من قدمه وحدوثه بل تعرض للتكوين والوقت وانما قال هو الانسب ولم يقل هو الصواب لان تفسير الشارح يناسب المتن ايضا لانه يحتمل ان يكون مراد الشارح من قوله هو تكوينه التكوين الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى تعلقات حادثة على حسب تجدد الاوقات (قوله) اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الجواب الذى يدفع السؤال الوارد على من كان نفى صدد اثبات قدم التكوين فقال (وما يقال) اى السؤال الذى ورد من طرف المستدل على حدوث التكوين على المثبتين لقدمه بان من اعترف حدوث التعلق يلزمه اعتراف حدوث نفس التكوين ولما وقع الاختلاف فيما بين الموجهين لهذا السؤال بانه مورده هل هو قولهم فلو كان قديما الخ او الترديد الذى وقع فى قولهم (القدرة) وان تعلق فاما ان يستلزم الخ اراد المحشى ان يوجهه بتوجيه هو الراجح فقال (اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله) اى حاصل هذا السؤال الذى يندفع من جانب المستدلين على قدم التكوين (منع الملازمة) اى الواقعة (فى قوله) اى فى قول المستدل على حدوث التكوين بالقضية القائلة (فلو كان قديما لزم قدم المكونات) وتقرير المنع انا لا نسلم انه لو كان قديما لزم منه قدم المكونات لان تعلق المكونات بالتكوين يدل على حدوث المكونات لان المكونات لو كان قديما لزم ان لا يتعلق وجوده بالغير لكن لما تعلق وجوده بالغير

على تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به فى الازل (**قوله** وهذا هو الانسب بالمتن) لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثانى (**قوله** وحاصله منع الملازمة الخ) اى لا نسلم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر وما قاله الفاضل المحشى من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكون كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين على المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق

لم يكن قديما ثم اراد المحشى ان يبين قول بعض المتوهمين فى تعيين مورد السؤال فقال (وقد يتوهم انه) اى ان قوله وما يقال الخ (اعتراض على قوله) اى على قول الشارح حين حكى فى اثبات قدم التكوين (وان تعلق فاما ان يستلزم الخ) بناء على ان هذا القائل او رد هذا الدليل بالترديد بين قوله وان لم يتعلق بذات الله وصفاته وبين قوله وان تعلق (وحاصله) اى وحاصل هذا الاعتراض (ان الترديد) وهو الترديد الثانى الذى فى قوله وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون فانه ردد التعلق بين استلزام القدم وبين استلزام الحدوث وهذا الترديد (قبيح اذ التعلق) اى تعلق العالم بالتكوين (يستلزم الحدوث) اذ الحادث ما يتعلق بالغير ولا يتصور فيه الشق الثانى وهو انه يستلزم قدم ما يتعلق به لان القديم لا يتعلق بالغير (وليس بشئ) يعنى ليس هذا التوهم الذى هو ان يجعل قوله الخ اعتراضا على الترديد ليس بشئ يعتبر ويقبل (لشيوع نظائره) اى لان نظائر هذا الترديد شائع وهو ان يردد بين الامرين ويكون احدهما ممكنا والآخر محالا غير متصور وانما يستعملون هذا الترديد (توسيعا للدائرة) حتى لا يحتمل هذا غيره من الاقسام (ألا يرى انه) ألا يرى ان الشارح (ردد) اى فى الترديد الاول (وجود العالم بين التعلق) اى بين تعلقه (بالذات والصفات) اى بذات الله وصفاته (وبين عدمه) اى عدم تعلقه بهما مع ان الاخير محال لكنه انما فعله لتوسيع الدائرة حتى لا يبقى شق آخر ولما جاز ان يكون هذا من غير احتياج الى الحمل على توسيع الدائرة مندفعا بوجه آخر قال (على انه) اى مع ان الشان (يجوز ان يكون الجواب) اى جواب الشارح فيما حكى بقوله ما يقال فى اثبات قدم التكوين (الزاميا) اى لا جوابا تحقيقيا حتى يرد عليه اعتراض بتقبيح الترديد المذكور لان الجواب الالزامى هو ما يورد لاسكات الخصم وتسليم ما هو مسلم

القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور فى وجوده ولا شك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب وهو ليس الا فى مجرد كونه من قبيل الاضافات لا فى كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل فى حل قوله ولما استدل القائلون بحدوث الخ (**قوله** وقد يتوهم الخ) يعنى قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم الخ وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم والحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شئ بشئ يستلزم احتياج الاول الى الثانى فى الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير فى الوجود (**قوله** وليس بشئ الخ) يعنى ما يتوهم فى توجيه ما يقال ليس بشئ لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع فى كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال للكلام ألا يرى انه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح احد طرفى الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل (**قوله** على انه يجوز ان يكون الجواب الخ) يعنى يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم

عنده وههنا ان قوله الاحتياج لايستلزم الحدوث مسلم عندالخصم وان كان فاسدا فى نفس الامر فاورده لالزامه بطريق تسليم ماهومسلم عنده على طريق ارخاء العنان ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير النظر الذى وقع فى السؤال الوارد على دليل من استدل به على حدوث التكوين بحمل القديم والحادث على مصطلح الفلاسفة ودفعه الشارح بقوله وفيه نظر بحمله على مصطلح المتكلمون ثم سلمه بقوله نعم ثم بين ان فى كلام المصنف اشارة اليه فقال (ومن ههنا) فاراد المحشى ان يفسره فقال (اى ومن اجل ان المراد بالحادث) اى من اجل ان المراد بالحادث (مالوجوده بداية) يعنى مايكون مسبوقا بالعدم (وبالقديم) اى وان المراد بالقدم (خلافه) اى ماليس لوجوده بداية يعنى مالايكون ﴿ ٧٢ ﴾ مسبوقا بالعدم يعنى ان فى قول المصنف حيث قال ولكل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم ان الهيولى قديم لانه من اجزاء العالم وانه بعد ماقرر ان المراد بالقديم ههنا هو بمعنى ما ليس لوجوده بداية وبالحادث بمعنى مالوجوده بداية اشار بقوله ومن ههنا الى ان الرد المطلوب حصل بما اشار اليه ولماقال بعض الافاضل ان مجرد ثبوت ان الحادث عندنا مالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ان يكون ردا على من زعم قدم شئ من اجزاء العالم مالم يثبت كون اضافة التكوين موجبا بحدوثه بمعنى ثبوت البداية للوجود (ذلك) وقدفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا اى من اثبات اختيار الصانع كذلك اراد المحشى ان يفسر اسم الاشارة تنبيها على ان مجرد كون المراد بالحادث والقديم هذين المعنيين يكفى فى الرد ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله حيث حكى قول المصنف بقوله (وهوغيرالمكون عندنا) ثم انه لما استدل القائلون بحدوث التكوين وهم الاشاعرة بانه لوكان التكوين قديما لزم قدم المكونات لان التكوين عين المكونات بناء على امتناع تصور التكوين بدون المكون كالضرب مع المضروب فانه لايتصور الضرب بدون المضروب واجاب عنه القائلون بقدمه وهم الماتريديون بمنع المقدمة الثانية بانه لايتصور التكوين بدون المكون وبمنع كونه كالضرب مع المضروب ثم

ويكون الترديد مبنيا على ماهو مسلم عنده وان كان فاسدا فى نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لايستلزم الحدوث بل قد يكون الشئ مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين * قال الفاضل المحشى فى توجيه العلاوة اى يكون الجواب الذى فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا للمجيب حينئذ ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولايخفى عليك فساد هذا التوجيه اذهو عين ماذكره بقوله وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلامعنى للعلاوة ﴿ قوله ومن اجل ان المراد الخ ﴾ يعنى ومن اجل ان المراد بالحادث مايكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ماذكر يكون معنى التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرج من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير فى الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير فى الوجود فلا يحصل الرد على

ان الشارح لما حمل كلام المتن على كونه بيان مسئلة مختلفة بين الاشعريين وبين الماتريدين بان الاشعرى بنى دعوى حدوثه على كون التكوين عين المكون بخلاف الماتريديين فانهم بنوا دعوى قدمها على كونه غيره وجعل غيره من الشراح من تتمة الجواب اراد المحشى ان يشير اليه فقال (جعله بعضهم من تتمة الجواب) اى جعل بعض الشراح كلام المتن من تتمة الجواب عن الشبهة التى اوردها القائلون بحدوث التكوين (وحمل) اى ذلك البعض (الغير) اى لفظ ﴿ ٧٣ ﴾ الغير المذكور فى قوله وهوغير المكون (على المصطلح) اى على معناه الذى ارادبه اهل الحق واتفقوا على حمله على ذلك المعنى وهو مايمكن انفكاكه لاعلى المعنى الذى حمل عليه الشارح وهو مايقابل العين بحسب المفهوم (وقال) اى ذلك البعض فى تفسير المتن (وهوغيره) اى ان مراد المصنف بقوله وهو غير المكون انه غيره (لصحة الانفكاك بينهما) اى انما كان التكوين غير المكون لان انفكاك احدهما عن الآخر صحيح وكل ماصح انفكاك احد الشيئين عن الآخر فهو غيره فالتكوين غير المكون واستدل على صحة انفكاكهما بان التكوين ثابت فى الازل بدون المكون وكذا المكون منفك عنه فى الحيز (فلايكون اضافة كالضرب) يعنى اذا جاز انفكاك احدهما عن الآخر فلايكون التكوين من قبيل الاضافة كما كان الضرب من قبيل ذلك فيندفع به ماذكر من انه من قبيل الاضافة بل هى صفة حقيقية (والا) اى وان كان اضافة (لما كان) اى التكوين (غيرا) اى غير المكون بل يكون حينئذ عينه (لامتناع انفكاكه) اى انفكاك التكوين (حينئذ) اى حين اذ كان من قبيل الاضافة (عن المكون) بفتح الواو لانه لوكان اضافة لايتحقق التكوين بدون المنتسبين اى التكوين والمكون ولايخفى ان جعل ذلك البعض كلام المتن من تتمة

ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ماقال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا مالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شئ من اجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولايخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الخ كما لايخفى على اولى الافهام ﴿ قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب الخ ﴾ يعنى ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التى اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على مايقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة فى اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التى اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو مايمكن انفكاكه فى الوجود اوفى الحيز وقال فى تقرير الجواب انه لايلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق فى وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت فى الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لايزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه فى الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ماذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اى وان كان

الجواب وتقريره بهذا يناسب ان يكون معارضة بالمثل وكانه قال لوكان التكوين حادثا واضافة لم يكن غير المكون لكنه غيره بمعنى انه يصح انفكاكهما ثم المحشى لم يرتض هذا الحمل حيث رده بقوله (وليس بشئ) اى ليس ماجعله بعض الشراح من تتمة الجواب بناء على ماقرره بذلك بشئ يعتبر ويعتمد عليه (لان صحة الانفكاك) وقوله وليس بشئ منع للمقدمة الاستثنائية من دليل المعارض يعنى لماقال المعارض لوكان التكوين اضافة لما كان غيرا ولكنه غير لانه يجوز انفكاكه فاجابه بانا لانسلم انه غير لان الدليل الذى بنيت عليه المقدمة الاستثنائية وهو صحة الانفكاك (فى التكوين) اى فى جانبه بان يوجد التكوين بدون المكون (غير مسلمة عند الخصم) اى عند من ذهب الى ان التكوين اضافة فان من كان عنده اضافة لابد له ان يقول انه لاينفك عن المكون فان الاضافة لاتحقق ان يتحقق طرفيها (وفى المكون) يعنى ان صحة الانفكاك من جانب المكون مسلمة عند الخصم لان صحة الانفكاك فى المكون حال بقائه (موجودة فى الاضافة ايضا) يعنى انه اذا وجد التكوين والمكون يصح ان يقال ان المكون يعنى العالم يصح انفكاكه عن التكوين فى حالة الاضافة ولايقيد اى لايقيد ذلك فى اثبات حقيقته ثم شرع المحشى فى منع الملازمة الواقعة فى قول ذلك البعض والا لما كان غيرا فقال (على ان عدم الغيرية) يعنى (فان) لانسلم انه لوكان اضافة لم يكن غيرا لان عدم الغيرية (لايكفيه) اى لايكفى فيه (اللزوم من جانب) اى واحد بل اشترط فيه عدم صحة الانفكاك من الجانبين بخلاف الاضافة فان عدم صحة الانفكاك يكفى من جانب واحد فلايكفى هذا فى لزوم كون التكوين عينا للمكون (كالعرض مع المحل) اى نظيره العرض الجزئى بالنسبة

اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لاتحقق بدون المنتسبين (**قوله** وليس بشئ الخ) اى ماجعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لايتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك فى جانب المكون لايفيد فى اثبات كونه صفة حقيقية حتى لايلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلايتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك فى جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اى لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلايكون اضافة كالضرب ولاشك انه لامعنى حينئذ لان يقال انا لانسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ماقلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لايشوبها ريبة على انه لوكان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لايسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات فى وقت وجودها بل عنده نفس التعلق (**قوله** على ان عدم الغيرية لايكفيه الخ) منع للملازمة التى ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا له يعنى انا لانسلم انه لوكان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لايستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئى المحل الجزئى والصفة المحدثة مع الذات فان

الى المحل الجزئى (والصفة) اى كالصفة (المحدثة مع الذات) لان العرض لاينفك عن المحل بخلاف المحل فانه ينفك عنه وكذا الصفة المحدثة حيث انها لاتنفك عن الذات الموصوف بخلاف الموصوف فانه ينفك عنها فاللزوم فيها من جانب واحد مع انهما غيران ولوكان اللزوم كافيا من جانب واحد لزم ان يكونا عينين وليس كذلك فانهما غيران ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الدليل الذى يستدل به على كون التكوين غير المكون فقال (لان الفعل يغاير المفعول) ولماورد عليه اعتراض من بعض الشراح بناء على انهم حملوا لفظ الغير على معناه الاصطلاحى اراد المحشى ان يحكيه فقال (قيل عليه) اى على هذا الدليل بانه غير مثبت للدعوى لانه قدعلم (ان التكوين) اى الذى ذكر فى المدعى (ليس نفس الفعل بل مبدؤه) اى وقد تقرر ان المراد به عند المصنف مبدأ الفعل لان المصنف ومن وافقه يقولون انها صفة ازلية واذا كان صفة ازلية عندهم يكون المراد به مبدأ الفعل وما هو لازم للدليل هو الفعل الذى يكون اثر ذلك التكوين الازلى لانه هو الذى يدعى وهو المغايرة بينه وبين المكون بقرينة التمثيل بالضرب والمضروب فحينئذ لانسلم التقريب (ولوسلم) يعنى هذا اذا سلمنا كون المراد به مبدأ الفعل واما اذا سلمنا ان المراد بالتكوين المذكور فى المدعى هو الفعل فلانسلم ثبوت المطلوب الذى هو غيريته للمكون بهذا الدليل لان التكوين الذى اريد به اثبات المطلوب (لم يكن غيرا) اى لم يكن مغايرا للمكون (لامتناع انفكاكه) اى لان التكوين بهذا المعنى يمتنع انفكاكه عن المكون لكونه حينئذ من قبيل الاضافة ووجود احد المضافين بدون الآخر ممتنع فالتكوين بهذا المعنى يمتنع انفكاكه عن المكون ومايمتنع انفكاكه ليس بغير (ولوسلم) اى ولوسلم غيريته للمكون الذى هو المفعول (لكان

فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما مغايران للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لايضر اذ يكفى فى الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفى الغيرية فى البين (**قوله** والصفة المحدثة مع الذات) اراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شئ وبعده ورازقا وخالقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلايرد ماقال الفاضل الچلى ان الصفات المحدثة داخلة فى العرض فذكرها مستدرك * قال فى شرح المواقف من الصفات ماهى غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما (**قوله** قيل عليه ان التكوين الخ) قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لايثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذى هو مبدأ الفعل للمكون على مايدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى هو اثره للمفعول (**قوله** ولوسلم لم يكن غير الخ) يعنى لوسلم ان التكوين نفس الفعل لامبدأه فلا يكون غيرا لامتناع الانفكاك عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعنى من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولايخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح

غيرالفاعل ايضا) يعنى لزم له محذور آخر وهو كونه غيرا للفاعل كما يكون غيرا للمفعول والفاعل هو ذات الواجب (فتكون الصفة) اى فيلزم حينئذ ان يكون الصفة الازلية (غير الذات) اى غيرا للذات الواجب هذا خلف لان المذهب عند المصنف ان الصفات الازلية ليست غير اللذات كما سبق (وجوابه) وهذا اشارة الى الجواب وهو (ان الكلام الزامى) اى هذا الاستدلال مبنى على مذهب الخصم لان الخصم قايل بان التكوين عين المكون وبانه اضافة فالغرض منه الزام له بان يقال ان التكوين لما كان عندكم نفس الفعل وكان الفعل مغايرا للمفعول كان التكوين مغايرا للمفعول فكيف يكون عينه (فان القائل بالعينية) اى لان من قال ان التكوين عين المكون (ينفى) اى ينكر (كونه) اى كون التكوين (صفة ﴿ ٧٦ ﴾ حقيقية) ثم اشار الى الجواب الآخر الذى يمكن به تطبيق الدليل بالمدعى فقال (ويمكن ان يراد بالفعل) يعنى انه يمكن اثبات المقدمة الممنوعة المتقدرة وهى ان دليلنا مطابق للمدعى بان يقال ان المراد بالفعل فى قوله فان الفعل (مابه الفعل) اى مبدؤه اما بطريق انه يكون حقيقة عرفية بان يطلق الخلق والتخليق وغيرهما من الترزيق على مبدأ الفعل واما بطريق المجاز بان يذكر الاثر اللازم ويرادبه مابه الاثر الملزوم ولما ورد عليه انه حينئذ لايجوز التمثيل بالضرب لانه ليس مبدأ الفعل اجاب عنه بقوله (ويكون قوله) اى واذا اريد بالفعل مبدؤه يكون تمثيل الشارح بقوله (كالضرب تنظيرا) اى (الخ) بيانا لنظيره (لاتمثيلا) اى لايكون المراد به ذكر مثال له فلا يرد عليه حينئذ انه لاموافقة بين المثال والممثل ثم اشار الى تنبيه وهو انه قد تقدم الجواب عن التسليم الاول والتسليم الثانى فقال (وقد عرفت آنفا) اى ان الذى تقدم وهو من قوله وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وهذا القول (جواب التسليم الاول) وهو قوله ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه وانما كان جوابا عنه لانه اذا كان المراد بالغيرية معناه الاصطلاحى وقد عرفت ان صحة الانفكاك من جانب واحد لايكفى

بل على مايقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل الموردة فى اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم الخ وجعلهما ايرادا على تقدير ان يكون قوله وغير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ماقاله المحشى المدقق ليس بشئ لان هذا الدليل اعنى قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح ﴿ **قوله** وجوابه ان الكلام الزامى الخ ﴾ يعنى ان هذا الاستدلال مبنى على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على مازعمت نفس الفعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة ﴿ **قوله** ويمكن ان يراد الخ ﴾ اى يمكن ان يقال فى دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مابه الفعل ومبدأه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافى لكن المراد فى اصطلاحهم مبدأه على مامر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لاتمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلايكون موافقا للممثل له ﴿ **قوله** وقد عرفت آنفا جواب التسليم الخ ﴾ لعل هذا الجواب من المحشى مبنى على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح * نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الانفكاك

فى اثبات الغيرية عند الخصم لان التكوين غير منفك عن المكون عند الخصم حتى يكون غيرا له على المعنى الاصطلاحى (بل الثانى) اى بل قد عرفت ايضا جواب التسليم الثانى وهو قوله ولو سلم لكان غير الفاعل (ايضا فتدبر) وقد عرفت جوابه فى الحاشية السالفة وهو قوله ان الصفة الحادثة مع الذات يصح انفكاكه والفعل صفة حادثة فلا محذور فى مغايرته للفاعل ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الرد لمن ذهب الى عينية التكوين للمكون بانه لو كان التكوين عين المكون لزم ان يكون مخلوقا بنفسه ولو كان مخلوقا بنفسه لزم ان يكون (مستغنيا عن الصانع) فاراد المحشى ان يشير الى دليل تلك الملازمة فقال (اذ الاحتياج اليه) اى ﴿ ٧٧ ﴾ لان الاحتياج الى الصانع وهو الذى اتفق عليه المتكلمون ثابت وهذا الاحتياج (انما هو فى التكوين والايجاد) فحينئذ لو كان التكوين عين المكون لزم ان يوجد المكون بالايجاد الذى هو عينه فيلزم ان لايحتاج الى الايجاد الذى هو صفة لغيره فيلزم ان يكون مستغنيا عن الصانع هذا خلف لان الاتفاق على انه محتاج الى الصانع وقوله والايجاد بالجر عطف تفسير للتكوين فيفهم منه ان المراد بالتكوين ههنا هو الفعل لامبدؤه فيكون هذا الكلام الزاميا كذا فى بعض الحواشى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان لزوم الفساد الآخر للقول بالعينية وهو انه يلزم ان لايكون للخالق تعلق بالعالم (سوى انه اقدم منه) ولما كان لفظ اقدم محتملا لان يكون مشتقا من القدم اللغوى وهو مضى الزمان الطول وان يكون مشتقا من القدم الاصطلاحى وهو عدم سبق العدم اراد المحشى ان يبين ان كل واحد من المعنيين المحتملين يجوز ههنا فقال (القدم) اى الذى فى ضمن قوله اقدم (اما لغوى فالمعنى) اى فمعنى ان الصانع اقدم ان زمانه اطول من زمان العالم وانه (ادوم منه واسبق) اى دوام وجوده ازيد من دوام العالم واسبق منه يعنى انه مضى زمان مع وجود الصانع ولم يوجد فيه العالم وهذا المعنى من غير ان يلاحظ القدم فى العالم (اذ العالم حادث) اى حادث زمانى والصانع

الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثانى يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور فى مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لايكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والالزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شئ وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات (**قوله** اذ الاحتياج اليه) يعنى ان احتياج المكون الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد فاذا كان عين ذاته يكون المكون محتاجا فى وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلايكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لامبدأها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا ﴿ **قوله** القدم اما لغوى الخ ﴾ يعنى ان القدم اما مأخوذ من القدم اللغوى وهو مضى الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية « پيش بودن » فالمعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى

قديم ازلى قبل كل شئ ومعه وبعده (واما اصطلاحى) اى واما ان يكون المراد بالقدم معناه الاصطلاحى وهو عدم سبق العدم عليه وتلك الارادة (بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا) اى كما يكون القدم لازما للصانع يلاحظ ذلك للعالم ايضا فعلى هذا يكون الصانع والعالم قديمين (فالمعنى) اى فحينئذ معنى كون الصانع اقدم انه (اقوى قدما) من العالم (واولى به) اى بكونه قديما منه (لانه) اى لان الصانع (قديم بدون التكوين) اى بدون ملاحظة التكوين لكونه واجبا وقديما بالذات بخلاف العالم فانه قديم بملاحظة كون التكوين عينه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير دليل آخر على كون ارادة الله تعالى ازلية قائمة بذاته تعالى فقال (دليل على ﴿ ٧٨ ﴾ كون صانعه قادرا مختارا) يعنى ان كون نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح ضروريا غير محتاج الى النظر الذى يثبت به ضروريته ولما ورد عليه ان كونه ضروريا يحتاج الى ابطال قول الحكماء اراد المحشى ان ينبه عليه فقال (وذلك) يعنى ان كون هذا النظام الاوفق دليلا على كون صانعه قادرا مختارا انما هو (بحكم الضرور) يعنى ان هذا حكم يدعى الاصحاب انه من الضروريات فانه تعالى لو كان موجبا كما زعم الحكماء لم يكن ذلك العالم منتظما على الوجه المتعين الذى ينتهى اليه بحيث لاوجه فى ورائه ثم اشار الى دفع وهم (على) من يتوهم بانه ليس فيه ضرورة بل هو نظرى فقال (فمن توهم توقف هذا الدليل) يعنى انه ليس بضرورى لانه يتوقف (على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام) نعنى ان الحكماء يقولون ان نظام هذا العالم على الوجه الاوفق (اوفق الوجوه الممكنة) فى العالم (واكملها فلمناسبة الكمال) يعنى انه انما هو من استعداد العالم لا من اختيار الصانع لان هذا النظام الذى شاهدناه فى العالم اوفق الوجوه التى يمكن فى العالم واكملها الذى ليس فوقها وجه يمكن غير هذا النظام وهذا الاستعداد فى العالم انما هو لامكان ذاته ومناسبة لكماله وهذا الذى (اوجبه) اى اوجب ذلك النظام واقتضاه (المبدأ الكامل)

انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير ان لايلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لايكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين فى حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لايحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة فى الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ماقال الحكماء ان الموجود الذى وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذى وجوده مقتضى ذاته اذ لايمكن تصور الخلو عن الوجود فى الاول بخلاف الثانى وان كان الخلو عن الوجود فيهما محال فى الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ماقال الفاضل المحشى من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث ﴿قوله وذلك بحكم الخ﴾ يعنى كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على كون صانعه قادرا مختار احكم يدعيه الاصحاب من الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل

وهو الصانع الواجب الموجب قوله (فقد خفى) جواب من اى من توهم هذا فقد خفى (عليه الضروريات) يعنى هذا التوهم نشأ من جهله لمعنى الضرورى لانا نشاهد كثيرا من الاشياء انها غير قابلة لما يخلق فيه من العوارض وقوله (نعم) اشارة الى تسليم مناقشة اخرى وهى انه (قد يناقش) فيه بان يقال انه لا نسلم ان انتظام العالم بهذا النظام يدل على كون صانعه مختارا (باحتمال الواسطة) اى بسند انه يجوز ان يوجد واسطة بين الصانع الموجب وبين العالم ويوجب الصانع تلك الواسطة ويكون تلك الواسطة صانعا مختارا ينظم العالم على الوجه الاوفق ولا يخفى ان حاصل هذه المناقشة نفى كونه من الضروريات وهو ﴿ ٧٩ ﴾ لايضرنا مع ثبوت كونه من المشاهدات وكونه تعالى مختارا ثابت بالادلة السمعية ولا يقدح كونها نظرية ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير قول المصنف بان رؤية الله جائزة بقوله (بمعنى الانكشاف التام) ثم اشار المحشى الى فائدة التفسير فقال (يشير) اى اراد الشارح ان يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف التام (الى ان الرؤية) اى فى قوله رؤية الله (مصدر المبنى للمفعول) اى مصدر الفعل المبنى للمفعول بان يكون مصدر رؤى على بناء المجهول يعنى لا انه مصدر رأى على بناء ﴿ ٦ — سيالكوتى — نى ﴾ المعلوم ومعنى الرؤية كونه تعالى مرئيا لا ان معناه كون الشخص رائيا له تعالى وقوله (لان الانكشاف) اشارة الى قرينة التفسير يعنى وانما كان هذا اشارة اليه لان الانكشاف (صفة المرئى ومصدر المبنى للفاعل صفة الرائى) لان الانكشاف صفة المنكشف والمنكشف هو المرئى وهذا عند عدم تقدير فى واما اذا قدر فيكون معناه الرؤية فى حق الله جائزة وانما لم يكتف الى هذا التقدير خلاف الظاهر ولان الخصم انما يخاصمنا فى جواز كونه تعالى مرئيا وان مرادنا منه اثبات جوازه وان كان كل واحد منهما يستلزم الآخر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير قوله جائزة بانه جائزة فى العقل وقال (بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه) يعنى ان معنى قولنا رؤية الله تعالى جائزة انها جائزة فى العقل

على الوجه المتعين الذى لاوجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة فى محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل ﴿قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة ﴾ بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ماسوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقى ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل ﴿ قوله يشير الى ان الرؤية الخ ﴾ اى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر مبنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر

بمعنى انه اذاخلى العقل مع نفسه يحكم بجوازه مالم يوجد دليل على امتناعه ثم اراد المحشى رحمه الله ان يشير
الى كيفية مثل هذا الجواز فقال (هذا) يعنى الحكم بجوازه بناء على عدم الحكم بامتناعه بعد تخلية العقل
عن ملاحظة كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم ﴿ ٨٠ ﴾ كونه مكيفا بالعوارض التى
هى شرط الرؤية (وهو
الامكان الذهنى) وهو
تجويز الذهن وفرضه مع
عدم المانع ومثل هذا
الامكان يسمى له الامكان
الذهنى وهذا الامكان كما
هو شامل للممكنات يشمل
ايضا للممتنعات التى لم يحكم
العقل بامتناعها بعد التخلية
وعدم ملاحظة الدليل ثم
بعد ضم الدليل اليه يحكم
العقل بامتناعها وهذا هو
الممتنع الذى يكون العلم
بامتناعه كسبيا وهو محل
النزاع (وليس بمحل
النزاع) يعنى والامكان
الذهنى الشامل لهذا
الامتناع ليس بمحل النزاع
(اذ الخصم) اى الذى
يقول بامتناع رؤية الله
تعالى (قائل به) اى قائل
بهذا الامكان الذهنى وليس
بمنكر له بل الذى انكره
هو امكانها بعد ملاحظة
كونه تعالى مجردا عن الجهة
وغيرها والجواب عن هذه
الشبهة هو ان الامكان الذهنى كاف فى سائر السمعيات كما كان كافيا فى اثبات السمع والبصر والكلام وعذاب (فى)
القبر ولم يتعرضوا فى اثبات امثالها لاثبات الامكان الذاتى بل اكتفوا عند عدم حكم العقل بامتناع شئ من غير
ملاحظة الدليل على امتناعه واخبر به المخبر الصادق على الحكم بصدقه وكذلك ههنا فحينئذ يلزم على من

المبنى للفاعل اى كون الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل الشارح على الاول
مع ان الثانى ايضا محتمل لتبادره منه من غير تقدير فى العبارة ولانه المتنازع
فيه لان الخصم انما يرى المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما لازما للآخر
فعلى هذا يكون قوله واثبات الشئ ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى كون
الشئ مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى المسماة
بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية
بالانكشاف تفسير باللازم فلاحاجة الى التأويل ويكون موافقا لما فى شرح
المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد اورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا
وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعا
آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية ﴿ **قوله** هذا هو الامكان
الذهنى الخ ﴾ يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز
الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه
كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم
بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى
فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة
الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفا
بالعوارض التى هى شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع فى الامكان الذاتى
المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب
ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال
ان الامكان الذهنى كاف فى هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام
لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع
ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها
بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك
فى الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف فى جميع الظواهر الواردة

ادعى خلافه اثبات امتناعه كذا فصله المحشى السيالكوتى ثم قال ولعمرى ما احسن الشارح فى الاختصار
بملك الجواز ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى حكاية الوجه الاول من الوجهين اللذين استدل بهما
اهل الحق على امكان رؤية الله تعالى حيث قال انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض (ضرورة انا نفرق
بالبصر) ثم اراد المحشى حكاية انتقاض يرد على هذا الدليل فقال (يرد عليه) اى يرد على هذا الدليل لزوم
المصادرة على تقدير وعدم الافادة للمقصود على تقدير آخر ثم اشار الى الاول بقوله (انه) اى الشان
(ان اريد به الفرق) اى ان اريد بقوله لانا نفرق بالبصر ان التفريق حاصل (برؤية البصر فمصادرة على المطلوب)
وهى جعل المدعى جزء ﴿ ٨١ ﴾ من الدليل فالمدعى ههنا هى رؤيتنا الاعيان والاعراض بالبصر
والدليل هو تفريقنا برؤية
البصر وهو عين المدعى
لان رؤية البصر موقوف
على التفريق والتفريق
موقوف على الرؤية بالبصر
وهذا هو المصادرة
والمصادرة باطل لانها دور
ثم اشار الى الانتقاض
الثانى بقوله (وان اريد)
اى بالفرق بالبصر انا نفرق
(باستعمال البصر فلا يفيد)
اى فحينئذ لا يفيد قولنا
فى اثبات المقصود ان رؤيتنا
فى الاعيان والاعراض
فانه لا يلزم من استعمال
البصر لشئ ولا من التفريق
بالبصر ان يكون ذلك الشئ
مرئيا (لانا نفرق البصر) اى باستعماله (بين الاعمى) اى فاقد البصر (و) بين (الاقطع) اى مقطوع اليد بحيث يجوز
ان نقول هذا اعمى وذلك اقطع مع انهما ليسا بمرئيين لكونهما عبارة عن عدم البصر وعن عدم اليد والعدم لا يكون
مرئيا ثم اراد المحشى ان يذكر ما هو التحقيق فى هذا المقام فقال (والتحقيق ان الفرق) اى حصول فرق بين جسم
وبين جسم آخر مثلا (بمدخل من البصر) اى بتوسط استعماله وبمجرد ان يكون له مدخل فى حصول الفرق
(لا يقتضى) اى لا يستلزم هذا الفرق بمجرد مدخليته استعمال البصر (كون المفروق مبصرا) لجواز
ان يكون ذلك المبصر من عوارضه وان يكون فرق العقل بينه وبين امر آخر بتوسط رؤية تلك العوارض
مثلا يجوز ان يكون الفرق بين كون هذا الرجل اعمى وبين كون الآخر اقطع بتوسط رؤية عارض الذى

فى الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على امتناعها فعلم ان عدم
حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا فى العمل بالظواهر ويؤيد ذلك
ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتى فى سائر السمعيات كالسمع
والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمرى ما احسن
الشارح فى اختصار مسلك الجواز ﴿ **قوله** يرد عليه انه ان اريد الخ ﴾ اى
ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
فهو مصادرة بجعل المدعى جزأ من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون
برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض
وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده
وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد فى اثبات المقصود اعنى كون
الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع
مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم فى مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم
البصر وعدم اليد وتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم
كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك
الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية

فى احدهما ليس ذلك فى الآخر وقداجاب بعضهم عنه باختيار الشق الاول وبمنع لزوم المصادرة بالاستناد على انه ليس بدليل بل هو تفسيل للمدعى كقولنا هذا انسان لانه حيوان ناطق اوبالاستناد على انه ليس بدليل بل هو تنبيه لان المدعى بديهى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان انحصار علة الرؤية للجواهر والاعراض فى الوجود والحدوث والامكان ونفى ماعدا هذه الثلاثة بقوله (اذلا رابع يشترك بينهما) اى بين الاعيان والاعراض ثم حكى المحشى ورود منع عليه فقال (يرد عليه) اى يرد على هذا الحصر (ان التحيز المطلق) يعنى لانسلم انحصار علة الرؤية فى هذه الثلاثة لجواز ٨٢ وجود علة اخرى وهى التحيز المطلق وهو كون الشئ شاغلا للحيز سواء كان بالذات كما فى الاعيان اوبالعرض كما فى الاعراض (ووجوب الوجود بالغير) اى ويجوز ان يكون علة الرؤية كونهما واجبين بالغير (والمقابلة) اى ويجوز ان يكون العلة كون الاعيان والاعراض مقابلين للرائى وهذه الثلاثة مختصة بالممكنات ومشتركة بين الاعيان والاعراض وكذا كونهما مخلوقين (بل الامور العامة) اى بل يجوز ان يكون العلة شاملة للواجب والجوهر والعرض وهى الامور العامة وهى (كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها) كمطلق الوجود والقدم الزمانى والواحدة وهذه الامور (لكونها) (امور مشتركة بينهما) اى بين الجوهر والعرض كما كانت الثلاثة المذكورة مشتركة بينهما وقوله (فان قلت علية الامور العامة) حكاية لما ورد على قوله بل الامور العامة بانها (يستلزم صحة رؤية الواجب) يعنى ان كونها علة للرؤية لايضرنا لانها لوكانت علة للرؤية لكانت مستلزمة لرؤية الواجب (فلاضرر فى النقض) اى لاضرر فى نقض الانحصار (بها) اى بالاستناد الى الامور العامة لان رؤية الواجب هو مطلوب المستدل (على انها) اى مع ان علية الامور العامة (تقتضى صحة رؤية المعدومات) اى فضلا عن اقتضائها لصحة

لاتتعلق الا بالموجود ولااختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقدذهب كثير من العقلاء الى ان المرئى هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على مابين فى محله ﴿قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ ﴾يعنى ان الحصر ممنوع اذا التحيز المطلق اعنى كون الشئ شاغلا للحيز سواء كان بالذات اوبالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائى بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها* قال الفاضل المحشى فى كون وجوب الوجود علة للرؤية لايضر المعلل لان فيه المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود فيه واما كونه بالغير فهو امر اعتبارى محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لانسلم ان كونه بالغير امر اعتبارى وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلية الوجوب واجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود فى العلية ولايخفى ان هذا القدر لايثبت العلية ﴿قوله فان قلت علية الامور الخ﴾ هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ماسيجئ من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولاشك ان شيئا من الامور العامة لايصلح متعلقا لها

رؤية الموجودات والواجب من الموجودات لان الامور العامة متحققة فى المعدومات (مع استحالتها قطعا) اى مع القطع من غير شائبة الوهم بان رؤية المعدومات ممتنعة (قلت) اى قلت فى الجواب علم من كان فى صدد دفع النقض (يجوز ان يشترط شئ) يعنى انا لانسلم عدم الضرر فيه ولانسلم شموله للمعدومات لانه يجوز ان يوجد فى علية الامور المذكورة شرط شئ (من خواص الموجود الممكن) حتى لايشمل الواجب ولا المعدوم فلايفيدنا كما لايضر الخصم هذا مااختاره المحشى وقدقال المحشى السيالكوتى والجواب الحاسم لمادة الشبهة ماسيجئ من ان المراد من العلة متعلق الرؤية فحينئذ لايشك ان شيئا من الامور العامة لايصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة فى الخارج انتهى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الرد لكون الامكان علة ٨٣ مشتركة بين الجواهر والاعراض فقال (والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم) ولاشك فى انه لامدخل للعدم فى العلية ولما توهم هنا علة اخرى لهذا الرد اشار المحشى الى انه فى حيز المنع فقال (وايضا) اى كما كانت عبارة الامكان عن العدم مانعا عن كونه علة للرؤية كذلك يجوز ان يقال ان الرؤية لايجوز ان يعلل بالامكان لانها (لو عللت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن) لانه كما جاز وصف الموجود الممكن به يجوز وصف المعدوم الممكن به (هذا خلف) لان الرؤية لاتتعلق بالمعدوم بالضرورة فلايصح ان يكون الرؤية معللا بالامكان ثم اشار المحشى الى ضعفه فقال (وفيه نظر) وقدنقلوا عن المحشى وجه النظر وهو انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا وحاصله انا لانسلم انها لوعللت به لزم منه رؤية المعدوم ولم لايجوز ان يشترط فى علية الامكان وجود شئ معه من خواص الموجود واذا كان كذلك فيجوز عدم تلك العلة فلايثبت عليته للرؤية ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الرد لمدخلية العدم فى العلية للرؤية فقال (ولامدخل للعدم فى العلية) ثم انه لما نقل كلاما فى شرح المواقف عن السيد الشريف وفهم من ظاهر المواقف انه لايكون للعدم تأثير وقد اورد على كلامه شئ اشار المحشى الى ماحصل من كلامه والى مانقل عنه فقال

لكونها امورا اعتبارية غير موجودة فى الخارج ﴿قوله قلت يجوز ان يشترط الخ ﴾يعنى يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوى طرفى الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلايمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية فى الواجب والمعدومات ولايلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشى واما قوله يجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط اووجود مانع لايمنع الصحة المطلوبة اذلم يجعل شئ من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ماذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولاشك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطا للعلية لايكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا فى الواجب فلايلزم صحة رؤيته ﴿قوله وايضا لوعللت الخ ﴾ يعنى لوكانت علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة ﴿قوله وفيه نظر الخ﴾ نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير

(لان التأثير صفة اثبات) قال فى المواقف وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز كما مر فى مباحث العلل انتهى وقال السيد الشريف فى شرحه وانما لايكون للعدم مدخل فى العلية لان العلة لابد ان تكون مؤثرة والمؤثرة لاتكون الا وجودية لان التأثير صفة اثبات (فلا يتصف به) اى بالتأثير (العدم) اى العدم الصرف (ولا ماهو) اى ولا يتصف بالتأثير ايضا المركب الذى هو (مركب منه) اى من العدم والوجود كالامكان وهذا كلامه فى الشرح وقد نقل المحشى بعضه فقال (كذا فى شرح المواقف) وقد شرحه الفاضل السيد قدس سره بناء على ظاهر مايفهم من كلام المواقف ثم ورد على الدليل الذى ذكره فى شرح المواقف انه لايثبت به المقصود فاشار اليه المحشى بقوله (ويرد عليه) ﴿٨٤﴾ اى على الاستدلال على عدم كون العدم علة للرؤية بان التأثير صفة اثبات (وانه لايمنع الشرطية) يعنى ان هذا الدليل يفيد ان العدم لايصلح للعلية ولكن لايفيد ان لايكون العدم يصلح ان يكون شرطا للعلة فلم لايجوز ان يكون العدم اعنى الحدوث والامكان الذى هو عبارة عن العدم شرطا لكون الوجود فى الموجودة علة للرؤية واذا لايمنع كونه شرطا (فلايتم المقصود) وهو كون الوجود فى الواجب علة للرؤية لانه لم يوجد حينئذ فى وجود الواجب شرط العلية وهو الحدوث او الامكان ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى صدد الاثبات (العلة) لكون مطلق الوجود علة للرؤية وفى صدد بيان الرد لمن ادعى امتناعها فقال (ويتوقف امتناعها) ولما كان الضمير فى امتناعها راجعا الى الرؤية ويحتمل ان يكون المراد نفس الرؤية ان يكون وقوعها اراد المحشى ان يفسره موافقا للمقصود وهو توقف امتناعها مقابلا للامكان الذاتى لا مقابلا للامكان الوقوعى لان الكلام بين من يقول ان الرؤية ممكنة وبين من يقول انها ممتنعة لا ان الكلام بين من يقول انها ممكنة وبين من يقول انها ممكنة ذاتا لكنها ممتنعة وقوعا فقال (اى امتناع الرؤية) وهو الامتناع الذاتى لا الامتناع بالغير كما هو

> اليه آنفا (**قوله** لان التأثير صفة اثبات الخ) هذا الكلام من السيد الشريف مبنى على ظاهر مايفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر فى مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجئ يعنى ان العلة لابد ان تكون موثرة والتأثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا مايتركب منه ولو قيل ان الرؤية لاتتعلق بالمعدوم لكان صحيحا فى نفسه لكن لاينتظم بظاهر كلام الشارح (**قوله** ويرد عليه انه لايمنع الخ) يعنى ان الدليل المذكور انما يدل على انه لايمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزأها ولا يدل على انه لايمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب* نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لايقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل مايخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان ماذكره الفاضل المحشى فى دفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ماذكر فى شرح المواقف ويؤيده ماذكر فيه ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية مايمكن ان يتعلق به الرؤية لا مايؤثر فى الصحة واحتياج الصحة الى

شان الممكن المعدوم لان امتناعه لعدم تعلق علته التامة وقوله (فان امتناع وجود الرؤية) اى وقوعها وكونها موجودة بعد كونها ممكنة وهذا بيان فائدة التفسير يعنى انما فسر الضمير به لانه لو لم يكن المراد به هذا لكان المراد امتناع وقوع الرؤية بمعنى الامتناع بالغير وهذا لايجوز لان الامتناع بهذا المعنى انما يكون (لفقد شرط) ان من شروط وقوعه بعد كونها ممكنة بالذات ككون الوجود بشرط ان يكون حادثا او ممكنا (او وجود مانع) اى كونها ممتنعة بالذات ككون الوجود واجبا وهذان الشرطان لم يثبتا بعد ولو ثبتا لم يضرنا ايضا (لانه) اى لان ثبوت هذه الشروط (لايمنع صحة المطلوب) وهو اثبات امكانها الذاتى وعدم تحققها لعدم وجود شرطها الوجودى ولوجود شرطها العدمى لايمنع امكان اصلها كالعنقاء الممكن المعدوم لانه ممكن فى ذاته لكنه غير محقق لعدم وجود شرط وقوعه وهو تعلق ارادة القادر المختار وعدم وقوعه لهذا لاينافى الامكان الذاتى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الجواب عن الاعتراض الذى اورد على قوله وكذا يصح فقال (ثم ﴿٨٥﴾ لايجوز ان تكون خصوصية الجسم) يعنى انه لايجوز ان تكون العلة الوجودية التى يكون الشبح بها متعلق الرؤية خصوصية الجسم ولما وقع الالتباس فى ان هذا الكلام من الشارح هل هو جزء من الجواب اولا اراد المحشى دفع الالتباس بقوله (جواب) اى هذا الكلام جواب (لقوله) اى لقول المعترض (والواحد النوعى قد يعلل) حاصل هذا الاعتراض سند للمنع الوارد على قوله بانه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة وتقريره انا لانسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة فلم لايجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فحينئذ لايقتضى علة مشتركة كالحرارة المعللة بالنار وبالشمس فان الحرارة واحد نوعى يعلل تارة بالنار وتارة بالشمس فلا يستدعى وجود العلة المشتركة فاجاب عنه الشارح بقوله لايجوز ان يكون العلة للرؤية خصوصية الجسم او العرض الخ وحاصله ان رؤيتنا اذا تعلقت شبحا من بعيد يكون علة الرؤية هوية ذلك الشبح لا جوهريته وعرضيته وانسانيته وفرسيته فحينئذ لايعلل النوع الذى هو الجوهر مثلا بالمختلفات التى هى كونه زيدا من افراد الانسان او فرسا من افراد الفرس فى الواقع بل يكون علة رؤيتنا هويته التى ذلك الشبح عليها فى الواقع ولما كان هذا الجواب غير مثبت للمقدمة الممنوعة التى هى وجوب العلة المشتركة بل الثابت منه وجود العلة لتعلق الرؤية الى الشبح فى الواقع اورد عليه بقوله (ويرد عليه) اى على قوله ولايجوز الخ (ان حاصل هذا الكلام) اى حاصل هذا الجواب الذى اورده الشارح فى معرض

> العلة بمعنى المتعلق ضرورى ونعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لايصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لايدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر موجود من خواص الممكن شرطا للموجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على مامر فى الحاشية السابقة (**قوله** فان امتناع وجود الرؤية الخ) تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لايضر فان امتناع وجوده الخ يعنى امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لايضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لايمنع الصحة المطلوبة اعنى الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (**قوله** يرد عليه ان حاصل الخ)

الدفع (هوان متعلق الرؤية) يعنى الهوية (امر مشترك فى الواقع) اى بين كون الشبح انسانا وبين كونه فرسا (وهو) اى والحال ان كونه امرا مشتركا فى الواقع (لا يدفع الاعتراض) اى المذكور بقوله فالواحد النوعى (عن الطريق المذكور) اى عن قوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ لان دفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة التى هى قوله انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة ولاشك فى ان الكلام المذكور لا يثبته فان الكلام المذكور انما يدل على ان علته امر مشترك فى الواقع لا على انه ﴿ ٨٦ ﴾ لابد ان يكون مشتركا ثم اراد ان يزيد فسادا آخر فقال وهو اى مع ان هذا الكلام مضر لنا لانه (ويستلزم استدراك التعرض) اى تعرض المستدل (لرؤية الجوهر والعرض) فان التعرض لرؤيتهما يكون مستدركا على هذا التقدير لان علة الرؤية على هذا التقدير هى الهوية فقط مع قطع النظر عن جوهريته وعرضيته (ولاشتراك الصحة بينهما) عطف على قوله لرؤية الجوهر يعنى ان هذا الكلام يستلزم ايضا لاستدراك التعرض لاشتراك الصحة يعنى به قوله فيصح ان يرى اى الواجب تعالى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود (ولاستلزام الاشتراك) اى وايضا يستلزم استدراك تعرضه لاستلزام الاشتراك (فى المعلول الاشتراك فى العلة) يعنى به قوله لابد للحكم المشترك الذى هو (هذا) المعلول من علة مشتركة هى الوجود وقوله (اذ يكفى) كالدليل على استلزام الاستدراك يعنى لانه يكفى حين كون الهوية علة مشتركة (ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما) اى فلا يحتاج حينئذ الى تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هى الهوية المطلقة (وهى) اى تلك الهوية (مشتركة بين الواجب والممكن) اى فينتج ان يصح رؤية الواجب فلا حاجة فى تصحيح الانتاج المذكور الى تلك المقدمات المذكورة

يعنى ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودى وليست فى صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعى الخ عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعى علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهى انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك فى الواقع لا انه لابد ان يكون مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشى وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء فى كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع به الاعتراضات ﴿ **قوله** ويستلزم استدراك الخ ﴾ عطف على قوله لا يدفع يعنى ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك فى العلة الاشتراك فى المعلول اذ يكفى ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهى مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى

كما لا يخفى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى صدد الجواب عن قوله والواحد النوعى قد يعلل حيث ذكر فى جوابه ان ما ندرك من الشبح ليس هو هويته وعرضيته فقال (وانما ندرك منه هوية ما) ثم ان المحشى ان يذكر ايراد يبطل هذه المقدمة باستلزامه المحال على تقدير صدقه فقال (رد بان مفهوم الهوية المطلقة) اى ان المقدمة التى ذكرها المجيب مردودة لان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات (امر اعتبارى) مثل مفهوم الحقيقة والماهية ﴿ ٨٧ ﴾ (فكيف) اى واذا كانت امرا اعتباريا كيف (يتعلق بها) اى بالهوية المطلقة (الرؤية) لانها حينئذ يكون امرا عدميا ولو جاز تعلق الرؤية بها لزم صحة رؤية العدميات وهو محال بالاتفاق (بل المرئى) اى بل الذى يتعلق به الرؤية من الشبح البعيد (خصوصية الوجود) اى وجوده الخاص فى الواقع لكن ادراك تلك الخصوصية اجمالى لا يتمكن به ولا يقدر على تفصيلها لكونه بعيدا فان مراتب الاجمالى متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل كما اذا قلنا كل شئ فهو كذا وحكمنا على شئ بحكم واحد فعلة الحكم الواحد هى الشيئية لكن ليس هذا هو الشيئية المطلقة بل هى خصوصية كل واحد من الاشياء ولما لم يكن تفصيلها مقدورا ذكرناه اجمالا فلعل تلك الخصوصية يعنى اذا عرفت ان متعلق الرؤية فى الشبح هو خصوصية الوجود (فلعل تلك الخصوصية) يعنى الامر الموجود الذى يختص بهذا الموجود والذى يكون علة للرؤية (لها مدخل) اى يحصل لتلك الخصوصية مدخل (فى تعلق الرؤية) فحينئذ لا يكون مشتركا بين الواجب والممكن فينتج انه لا يصح رؤية الواجب وقوله (ثم اعلم) اشارة الى تنبيه وهو ان الدليل الذى ذكره الشارح فى اثبات الرؤية اعنى قوله الواجب موجود وكل موجود يصح

هذا خلاصة كلام المحشى وللفاضل المحشى ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تأمل ﴿ **قوله** رد بان مفهوم الهوية الخ ﴾ هذا الرد ذكره السيد السند فى شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتبارى كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئى من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالى متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل ألا يرى الى قولنا كل شئ فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل فى الرؤية فلا يصح رؤية الواجب ﴿ **قوله** ثم اعلم ان هذا الدليل الخ ﴾ يعنى ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التى تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهى ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذى اورد على رؤية الاعيان جار

تعلق الرؤية به منقوض فقال اعلم (ان هذا الدليل منقوض) بنقض اجمالى (بصحة الملموسية) اى بشاهد التخلف بان يقال ان هذا الدليل باطل لانه بعينه جار فى الملموسية مع حكم المدعى متخلف لانه يجوز ان يقال الواجب موجود وكل موجود يصح ان يكون ملموسا فينتج ان الواجب يجوز ان يكون ملموسا هذا باطل بالاتفاق لامتناع كون الواجب ملموسا واجاب عنه بعضهم بمنع الجريان بان يقال لانسلم ان كل موجود يصح ان يكون ملموسا لان علة صحة الملموسية كونه اعراضا ﴿٨٨﴾ والواجب ليس بعرض واجاب بعض آخر بمنع التخلف بان يقال لانسلم تخلف المدعى لانه يجوز ان يكون الواجب ملموسا كما انه يجوز ان يكون مرئيا ولكن لما لم يرد به النقل كان ممتنعا امتناعا عاديا واشار السيالكوتى الى ضعف الجوابين اما الى الاولى فبان الملموسية مشتركة بين الجوهر والاعراض والحكم المشترك لابد فيه من علة مشتركة وهو الموجودية والى الثانى فبان هذا يقتضى صحة المذوقية والمشمومية وغيرهما من المحسوسات وهى سفسطة فلا يقبلها الطبع السليم ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد واما النقض بالملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل اجمالى ولعل المحشى اشار اليه بقوله (على مالا يخفى) والحاصل ان الاعتماد فى اثبات الرؤية هو الدليل النقلى الذى يذكره فيما بعد كذا قالوا والله اعلم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الدليل الثانى لاثبات امكان الرؤية باستدلال تعليقه تعالى لرؤيته على امر ممكن وهو استقرار الجبل فقال (والمعلق بالممكن ممكن) ثم المحشى اراد ان ينقل منعا واردا على هذه القضية فقال (يرد عليه) اى على قوله والمعلق بالممكن انه يصح يعنى لانسلم ان المعلق بالممكن ممكن فى كل مادة (لانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة) يعنى انه يقال

بعينه فى ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ماحررنا فان تم تم فى الموضعين والا فلا * اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعرى من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة مايدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ماذكره يقتضى صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لايقبلها الطبع السليم ولذا قال فى شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى (**قوله** يرد عليه انه يصح ان يقال الخ) يعنى انا لانسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان العدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول فى نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر فى جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتى قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتى فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالى عن الامتناع مطلقا ولاشك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه

فى اثبات قدم صفات الله عند اهل السنة وفى اثبات قدم العقل الاول عند الحكماء انهما قديمان لانهما معلولان للواجب القديم ومعلول القديم لاينعدم لانه ان انعدم المعلول انعدم العلة (والعلة) اى المعلقة وهو ههنا الواجب تعالى (قد يمتنع عدمها) لكونها واجبا واذا عرفت هذا يجوز ان يكون الرؤية المعلقة بالاستقرار كذلك بان يكون المعلق عليه ممكنا والمعلق ممتنعا بدليل آخر ثم اشار الى بيان السر فى تلك الصحة فقال (والسر فيه) اى فى جواز امتناع المعلق مع امكان المعلق عليه (ان الارتباط) اى ارتباط المعلق عليه انما يقصد به الارتباط (بحسب الوقوع) يعنى بمعنى انه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة وفرض الوقوع شامل للممكن او للممتنع (لا الامكان) يعنى ﴿٨٩﴾ ليس المقصود من ارتباط التالى للمقدم فى القضية الشرطية ارتباطه بحسب الامكان فحينئذ لايلزم من امكان المقدم امكان التالى ولا يكون المراد به انه ان امكن المقدم امكن التالى فحينئذ لايجوز ان يكون المراد منه امكن استقرار الجبل امكن الرؤية ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى نقل الاعتراض الذى ورد على هذا الدليل فقال (وقد اعترض عليه بوجوه) ثم ان الشارح لما لم يذكر من الوجوه الا ما هو الاقوى وترك غيرها اراد المحشى ان يذكر الوجوه التى لم يذكرها الشارح فقال (منها ان الرؤية) يعنى من تلك الوجوه التى اعترض بها ان الرؤية التى ذكرت فى قوله تعالى ارنى انظر اليك حكاية عن موسى عليه السلام (مجاز عن العلم الضرورى) يعنى انها ليس المراد بها هى الرؤية الحقيقية المطلوبة التى هى الرؤية بالابصار بل المراد بها معناها المجازى الذى هو العلم الضرورى الحاصل بلا نظر وفكر بان يكون من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم لان العلم الضرورى لازم للرؤية بالابصار وهذا التجوز شائع فى امثاله يقال رأى زيد فى مقام علم زيد فمعنى قوله تعالى رب ارنى انظر اليك رب اجعلنى عالما بك بالعلم الضرورى وهذا التأويل تأويل الجاحظ وابى الهذيل فى تلك الآية وتبعه فيه الجبائى واكثر معتزلة البصرة (واجيب) عنه من طرف اهل السنة (بان النظر الموصول بالى) يعنى فى قوله تعالى ارنى انظر

ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لابالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح * قال الفاضل المحشى والحق ان التركيب المذكور لايصح فى اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لاشك فى صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذى هو ممكن فى نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع فى نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل (**قوله** منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى الخ) يعنى ان الرؤية فى ارنى مجاز عن العلم الضرورى اى مايكون حاصلا بلا نظر

اليك (نص فى الرؤية) اى نص فى كون الرؤية فيها بمعناها الحقيقى (فلا يترك) اى فلا يترك النص
(بالاحتمال) اى بمجرد الاحتمال لان يكون مجازا وهذا الجواب معارضة فى المقدمة وتقريرها انه ان كان لك
دليل على جواز كون الرؤية فى الآية المذكورة مجازا ولنا دليل على عدم جوازه ههنا لانه لو كانت الرؤية
فى الآية مجازا غير جائز فانه موصول بالى والموصول بالى لا يحتمل سوى الرؤية بالابصار وقوله (مع ان
طلب العلم) دليل آخر لابطال كونه مجازا يعنى ان ارادة طلب العلم (الضرورى) لا يجوز ههنا اصلا
بقرينة ان طالب الرؤية هو موسى عليه السلام وهو عليه السلام مع كونه رسولا كليما او طلب العلم الضرورى
(لمن يخاطبه) اى يكون مخاطبا بيا موسى (ويناجيه) اى لمن يقال فى حقه وقربناه نجيا
(غير معقول) لان المخاطب
فى حكم الحاضر الشاهد
وهو معلوم بعلم ضرورى
بخلاف المعلوم بالعلم
النظرى فانه لا يكون
حاضر ومخاطبا (كذا
حققه فى شرح المواقف)
اى هذا الجواب منقول
من شرح المواقف (ويرد
عليه ان المراد) يعنى
يرد على هذا الجواب
انا لا نسلم ان هذا الطلب
من مثل موسى عليه السلام
غير معقول لان المراد بارنى
(هو العلم بهويته تعالى
الخاصة) يعنى العلم بكنهه
الذى هو ذاته تعالى فى الواقع
(والخطاب) اى والحال ان كونه مخاطبا (لا يقتضى الا العلم بوجه ما) اى بوجه كلى ولا يلزم من كونه (على)
تعالى مخاطبا ان يكون موسى عليه السلام عالما به بالهوية الخاصة فيجوز ان يطالب العلم الضرورى (كمن يخاطبنا)
اى نظيره ان من يخاطبنا (من وراء الجدار) ويكلمنا بلا واسطة فلا يلزم هذه المخاطبة ان تعلمه بهويته
الخاصة بل يلزم ان نعلمه بوجه كلى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الجواب عن الاعتراض الوارد
على الدليل الثانى حيث اعترض عليه بما ذهب اليه الجاحظ ومن تبعه وهو ان سؤال موسى عليه السلام
للرؤية انما كان لاجل قومه لا لنفسه واجيب عنه بالرد تارة بانه خلاف الظاهر وتارة بان القوم (ان كانوا مؤمنين)
يعنى انهم ان كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام كفاهم قول موسى عليه السلام واخباره عن ربه وان كانوا

وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارنى انظر
اليك جعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه ﴿قوله
واجيب بان النظر الخ﴾ يعنى لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضرورى لكان
النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص
فى الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال ﴿ قوله مع ان طلب العلم الخ ﴾
علاوة اى على ان طالب العلم الضرورى يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما
بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب فى حكم الحاضر
المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا فى شرح المواقف ﴿قوله ويرد
عليه ان المراد الخ﴾ اى يرد على العلاوة ان المراد بارنى هو العلم بهويته
تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضى العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه
كلى فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلى لا بهويته الخاصة
قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى
عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع
نوع آخر من الانكشاف فلابد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه
لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول ﴿اقول﴾ المراد بالعلم بهويته
الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئى بحيث لا يمكن عند العقل صدقه

كفارا لم يصدقوه ثم اراد المحشى ان يذكر دفع بعض القوم هذا الاشكال الذى اورده الشارح بما روى
فى بعض التفاسير فقال (روى ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين) يعنى ان ربه
تعالى امره ان يأتيه فى سبعين من بنى اسرائيل فاختار من كل سبط ستة رجل (للاعتذار عن عبدة
العجل) فلما دنا هؤلاء السبعون من الجبل غشيهم غمام فدخل موسى عليه السلام فاقبلوا وخروا سجدا
فسمعوه يكلم ربه بامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا على موسى عليه السلام وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة (وهم الذين) اى
والسبعون المذكورون
هم الذين (طلبوا الرؤية
وقالوا لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة) وليس
القائلون بهذا الكلام
هم الذين عبدوا العجل بل
هم السبعون الذى اختارهم
موسى عليه السلام (فعلم)
اى علم من هذا النقل
(انهم) اى السبعون
الحاضرون معه عليه السلام
(ارتدوا وكفروا بعد
(ما آمنوا) اى بعدما كانوا
من خيار المؤمنين (فلا اشكال
اصلا) اى فلا يرد الاشكال
الذى اورده الشارح وهو
قوله انهم لو كانوا مؤمنين
كفاهم خبر موسى عليه
السلام لانا نختار انهم
كانوا كافرين عند السؤال ولا نسلم ايضا توقف علمهم بامتناع الرؤية على تصديقهم لموسى عليه
السلام فى حكم الله بلن ترانى لانهم كانوا حاضرين فى وقت السؤال سامعين للجواب المذكور
من جانب قدسه تعالى بلن ترانى نعم يتوقف على تصديقه لو كان القائلون بلن نؤمن لك
غيرهم من الكفار الذين لم يحضروا فى وقت السؤال ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه
الله فى صدد المنع لما اشترط فى الرؤية من انه المرئى يقتضى ان يكون فى مكان وجهة وغيرها كما هو الشبهة

على كثيرين كما فى المرئى بحاسة البصر ولا شك فى كونه ممكنا فى حقه تعالى لانه
قادر على ان يخلق فى العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئى
بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفى عدم لزومه للخطاب فان الخطاب
انما يقتضى العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل
وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما
قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلى ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه
الاجمالى فهو حاصل فى الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية فهو
لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لا نسلم انه لا يتصور بدون الاحساس
اذ ليس للحواس مدخل فى العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة
المختارة من الشيخ الاشعرى فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئى فى النفس الناطقة
بدون الاحساس كما لا يخفى ﴿قوله روى ان موسى عليه السلام اختار الخ﴾
روى انه تعالى امره ان يأتيه فى سبعين من بنى اسرائيل فاختار من كل سبط
ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر
من خرج فقعد كالب ويوشع عليهما السلام وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل
غشية غمام فدخل موسى عليه السلام بالغمام وخروا سجدا فسمعوه يكلم
موسى عليه السلام يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا فى انوار التنزيل ﴿ قوله فعلم انهم
ارتدوا الخ ﴾ اى فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى
عليه السلام ارتدوا وكفروا بعدما كانوا من اخيار المؤمنين فلا يرد الاشكال
الذى اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانو كافرين ولا نسلم توقف

التى اشتبه على المعتزلة حيث قال (والجواب منع هذا الاشتراط) ولماجاز للمعتزلة ان يقولوا كلاما يندفع به النزاع اشار اليه المحشى بقوله (للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا) اى معكم (انما هو فى هذا النوع من الرؤية) يعنى هى التى يخلقها الله تعالى فى الدنيا فى الحيوانات هل يجوز ان تتعلق بذته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف كالمبصرات الجسمانية اولا يجوز فعندنا انه لا يجوز (لا فى الرؤية) اى ﴿ ٩٢ ﴾ ليس نزاعنا معكم فى النوع الآخر منها من الرؤية (المخالفة له فى الحقيقة) فى الماهية واللوازم والشرائط (المسماة عندكم بالرؤية و الانكشاف التام وعندنا) اى والمسماة عندنا معشر المعتزلة (بالعلم الضرورى كذا) قاله (فى شرح المقاصد) اراد بهذا ان النزاع بيننا وبين المعتزلة نزاع لفظى لانهم اشترطوا فى الرؤية يخلقها الله تعالى فى الحيوانات ولاشك فى ان اشتراط تلك الرؤية بهذه الشروط مسلم عندنا ولكن ليس مرادنا بالرؤية التى ادعينا جوازها هى هذه الرؤية بل مرادنا باثباتها هى الرؤية بمعنى الانكشاف التام وعدم اشتراطها هذه الرؤية بتلك الشروط مسلم عندهم هذا ولكن المحشى السيالكوتى يقول ان النزاع بيننا وبينهم معنوى لان الذى اردنا اثباته هو الانكشاف التام العقلى واشترطوا له تلك (و) الشروط ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد نقل الاستدلال الآخر على جواز الرؤية وهو الاستدلال بقوله تعالى لا تدركه الابصار بانه لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها (كالمعدوم لا يمدح) يعنى نظيره ان المعدوم لا يمدح بل المدح يتعلق بالممكن الذى يجوز وجوده ويمدح بنفيه ولما ورد على هذه

علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه فى حكم الله تعالى بلن ترانى لانهم كانوا حاضرين فى وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن ترانى كما سمعوا الاوامر والنواهى حين السجدة وغشى الغمام نعم يتوقف على تصديقه عليه السلام لو كان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما فى شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلاة والسلام هو المخبر بان كون المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه ففيه انا لا نسلم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه الصلاة والسلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنح بخاطرى العليل وذهنى الكليل فى وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء فى توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل ﴿ قوله للمعتزلة ان يقولوا الخ ﴾ يعنى للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية التى يخلقها الله تعالى فى الدنيا فى الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية اولا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم فى هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له فى الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد ﴿ اقول ﴾ الحكم بعدم نزاعهم فى هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام البصرى بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصرى مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوى لان العلم الضرورى عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار

القضية منع اراد المحشى ان يذكره فقال (يرد عليه ان عدم مدح المعدوم) يعنى يرد على لزوم عدم التمدح للامتناع بان يقال لا نسلم انه لو امتنعت الرؤية لا يمدح بل يجوز ان يكون العدم فى صورة الامتناع صفة مدح بل يكون هذا المدح اقوى من المدح فى صورة الامكان كما وقع فى نفى الشريك والولد الممتنعين للواجب تعالى وايضا لا نسلم كون عدم تعلق المدح للمعدوم الممتنع ان يكون لامتناعه بل يجوز ان يكون عدم تعلقه به (لاشتماله على معدن كل نقص) يعنى انه لا يتعلق المدح بذلك المعدوم لكون العدم معدن كل نقص (اعنى) اى بصفة النقص (العدم) فحينئذ يجوز ان يكون هذا النفى من جملة صفات النقص (كما ان الاصوات) يعنى نظيره ان الاصوات (والروايح لا تمدح ﴿ ٩٣ ﴾ مع امكان رؤيتها) يعنى لا يكون قولنا ما رأيت هذا الصوت ولا هذه الرايحة صفة مدح مع ان رؤيتها من الممكنات بل عدم رؤيتنا اياهما مع امكانها صفة نقص وانما لا يكون هذا صفة مدح (لكونهما مقرونين بسمات النقص) اى بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد وذلك لان الموصوف بالمدح اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفى عنه صفة مدح لان كل ما نفى عنه صفة نقص ونفى صفة النقص عليه مدح واما اذا كان الموصوف ناقصا كما فى الروايح والاصوات فالمنفى عنه صفة كمال ونفى صفة الكمال لا يستحق للمدح ثم المحشى بعد نقل هذا الايراد اراد ان يبين ما هو الحق فقال (والحق ان امتناع الشئ) اى امتناع الصفة التى يكون موصوفها كاملا من جميع الوجوه (لا يمنع) اى لا يمنع كونها ممتنعة لكمال موصوفها (التمدح بنفيه) اذا كان ذلك المنفى من صفات النقص بل الامتناع انما يدل على كمال المدح بدلالة اقوى اذا كان المنفى من صفات النقص وكلما كان النفى اقوى كان التمدح اقوى (اذ قد ورد التمدح) يعنى وانما يكون الحق هذا لانه قد ورد التمدح (بنفى الشريك) بقوله تعالى لا شريك له (و) نفى (اتخاذ الولد) اى بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد فان كلا منهما ورد (فى القرآن) فى معرض المدح (مع امتناعهما فى حقه تعالى) اى مع انهما ممتنعان فى حق الواجب تعالى ولو كان الامتناع ملغا للتمدح بنفيه لم يكن هذان

وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلى ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسى وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضى الخصمين ﴿ قوله يرد عليه ان عدم المدح الخ ﴾ يعنى انا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها فان ما عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون فى صورة الامتناع اقوى فى المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا نسلم انه لامتناعها بل لاشتماله على العدم الذى هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفى ايضا من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروايح يمكن رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر فى ذلك الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفى عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفى التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفى صفة كمال نفى عنه كما نفى صفات آخر من صفات الكمال ويكون هذا ايضا من سمات نقصه فلا يفيد التمدح ﴿ قوله والحق الخ ﴾ اى الحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفسه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا

النفيان مدحين وقد اجيب عنه بانا لانسلم ان عدم مدح المعدوم لكونه صفة نقص لان المدح بجهة لايقتضى ان يكون كمالا من جهات اخرى وعدم مدح الاصوات والروائح مع امكان رؤيتهما يجوز ان يكون لعدم جرى العادة بمدحه مع انا لانسلم امكان رؤيتهما لان الطائفة النجارية من العلماء حكموا بامتناع رؤيتهما وايضا لانسلم كون التمدح بنفى الشريك وبنفى اتخاذ الولد لكونهما صفتى نقص بل يجوز ان يكون التمدح لعدم احتياج الصانع الى المعاون ولاله ٩٤ المعارض انتهى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد البيان للوجوه التى احتج بها اهل الحق على ان العبد ليس بخالق لافعاله كما هو زعم المعتزلة ثم فصل تلك الوجوه بقوله الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله (لكان عالما بتفاصيلها) ثم انه لما اعترض على هذا الدليل بنقض اراد المحشى ان يذكره فقال (واما الكسب) الخ يعنى ان هذا الدليل منقوض بالكسب لانه جار على الكسب مع تخلف حكم المدعى لانه يقال ان العبد لو كان كاسبا لكان عالما بتفاصيلها لكنه ليس بعالم بتفاصيلها فيلزم منه ان لايكون كاسبا مع ان الاتفاق على انه كاسب فاراد المحشى ان يجيب عنه بمنع الجريان فقال واما الكسب (فيكفيه القصد والعلم جملة) اى يكفيه العلم الاجمالى ولا حاجة الى (بالفعل) العلم بتفاصيل المكسوب ولاشك فى كون العبد عالما بالافعال على سبيل الاجمال ولا يلزم العلم بتفاصيل مكسوبه وانما يلزمه العلم بالتفصيل اذا كان ذلك العبد خالقا ومؤثرا فى ذلك المكسوب وليس كذلك بل العبد كاسب لاخالق فيكفيه ان يقصده ويعلمه على سبيل الاجمال (والحاصل) اى حاصل الجواب (انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول) اى الخلق يقتضى علم الخالق بالعلم التفصيلى لان الخلق (افادة الوجود) يعنى مقتضى الخلق انه يفيد وجود المخلوق

كان المنفى من صفات النقص فكلما كان النفى اقوى كان التمدح اقوى ألا يرى انه قد ورد التمدح بنفى الشريك والولد فى القرآن العظيم مع امتناعهما فى حقه تعالى ﴿ قوله واما الكسب فيكفيه الخ ﴾ دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشئ بالقدرة والاختيار لايكون الا بعد العلم بذلك الشئ بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله * وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالى ولاحاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولاشك فى كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال ﴿ قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ ﴾ يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم التفصيلى لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئى لاينبعث عن العلم الكلى كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير فى ايجاده فيكفيه العلم الاجمالى هذا قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب فى اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لايفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط فى الخلق الكامل واما فى الخلق الناقص الذى يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالى ﴿ اقول ﴾ لااشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولاشك ان قصد العبد انما يتعلق

وهو موقوف على العلم التفصيلى لان اتيان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وعلى انحاء شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئى لاينبعث عن العلم الكلى كما يشهد به البديهة (بخلاف الثانى) اى بخلاف الكسب فانه لايقتضى العلم التفصيلى (فيكفيه العلم الاجمالى) فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير فى الايجاد ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الرد على من قال انه يجوز للعبد ان يكون عالما بتفاصيل افعاله ولايكون عالما لكونه عالما واجاب عنه فاراد ان يجيب عنه بقوله وليس هذا ذهولا عن العلم (بل لو سئل لم يعلم) يعنى لو سئل عنه بانك هل انت تعلم علمك به اولا فيقول لم اعلم علمى ولو كان هذا ذهولا لزمه ان يجيب عن كيفيات حركاته اذا سئل عنها واذا لم يكن قادرا على الجواب نعلم انه لم يعلم مافعله (ولو فى حال المباشرة) يعنى ولو كان العلم اليق فى حال المباشرة لذلك العقل لم يعلم ولم يقدر على الجواب واذا لم يقدر على الجواب فى تلك الحالة فعدم قدرته قبل المباشرة اوبعدها اولى وهذا اثبات لكون العبد غير عالم بافعاله وايضا هو رد على من قال انه يجوز ٩٥ ان يكون له علم ولكن ليس بعلمه علم حتى شرع فى اثبات انه لو كان له علم بافعاله لعلمه حين المباشرة فقال (مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول) يعنى انه لو سئل عنها اذا توجه والتفت اليها حصل العلم بالعلم بالضرورة ثم اشار الى فائدة هذا التفسير فقال (وبه) اى وبما ذكرنا من انه لاشعور بتفاصيل ﴿ ٧ — سيالكوتى — نى ﴾ الافعال فى حال المباشرة مع كون العلم بما يعلمه بعد التوجه ضروريا (يندفع ما يقال يجوز ان لايشعر بشعوره) يعنى ان القول الذى يقال ههنا مندفع بهذا وهو انه يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله من غير شعور بشعوره وانما يندفع به لان العلم بالعلم بعد الالتفات ضرورى مع انه ههنا ليس كذلك فانه لو سئل عن تفاصيلها مع اجتهاده فى الالتفات لم يحصل له الشعور بتفاصيلها وقوله (او يجوز ان لايدوم) عطف على قوله يجوز ان لايشعر يعنى يندفع ما يقال ايضا ان عدم علم العبد بتفاصيل افعاله يجوز ان يكون لعدم شعوره بعلمه او بعدم علمه لامحال ان له شعورا فيه وعلما بذلك التفصيل ولكنه لايبقى زمانا طويلا وانما يندفع به لان التقدير انه لاعلم له حال المباشرة بدليل ان من تحرك اصبعه بتأمل فى تفصيل اجزائه عند التحريك لم يحصل له شعور بشعوره فلم يكن مشعورا بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وانكار هذا مكابرة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى التفسير لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (اى عملكم) ثم اراد المحشى ان يذكر ان هذا التفسير من اى لفظ استخرج فقال (على ان ما) يعنى هذا التفسير مبنى على ان لفظ ما فى وما تعملون (مصدرية) ولذا يؤل الفعل الذى دخل عليها بالعمل الذى هو مصدر تعملون وهذا المصدر يحتمل

بالفعل بوجه عام فبأى وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخالق فانه اعطاء الوجود لامر جزئى فما لم يتصور بوجه جزئى لايتعلق الارادة به فلا اشكال فى الفرق واما ان الخالق الناقص لايقتضى العلم بوجه جزئى فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لايوجد الفعل الاختيارى فلابد من العلم بوجه جزئى فى الايجاد سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما فى اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق ﴿ قوله وبه يندفع ما يقال الخ ﴾ اى وبما ذكرنا من انه لاشعور بتفاصيل الافعال فى حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضرورى ولذا قيل انه علم ضرورى يتبع النظرى

ان يراد به المصدر بمعنى الفاعل وان يراد به بمعنى المفعول ويحتمل ايضا ان يكون الاضافة الى ضمير المخاطب للعهد وان يكون للاستغراق فاراد المحشى ان يعين المعنى الذى يليق بهذا المقام فقال (ينبغى) اى يجب (ان يجعل المصدر) وهو لفظ العمل (بمعنى المفعول) اى ﴿ ٩٦ ﴾ بمعنى المعمول والمعنى والله خلقكم ومعمولكم (ليصح) يعنى وانما كان هذا المعنى واجبا ليكون (تعلق الخلق به) اى بالعمل صحيحا لانه لولم يكن المصدر بمعنى المفعول لكان المراد منه اما المعنى الفاعل واما المعنى المصدر فلاوجه للاول وهو ظاهر وكان المراد به معناه المصدرى الذى هوايقاع العمل واحداثه لم يجز تعلق الخلق به لانه امر اعتبارى غير متحقق الخارج لانه لو تحقق فى الخارج لزم التسلسل فى الايقاعات فلايكون متعلقا للخاق ثم شرع فى بيان تفسير اضافة العمل الى الضمير فقال (ثم يحمل الاضافة) اى بعدان يراد بالعمل بمعناه المفعول يجب ان يحمل اضافته الى ضمير المخاطبين (بعونة المقام) وهو مقام التمدح (على الاستغراق) فيكون حاصل معناه والله خاق كل واحد من معمولكم وان كان الاصل فى الاضافة العهد لانها لولم تحمل على الاستغراق لم يتم المقصود لان المقصود (تدل) ان كل معمولات العبد مخلوق لله تعالى ولا يوجد معمول يكون مخلوقا للعبد ولوكانت الاضافة للعهد يلزم ان يكون بعض المعمولات مخلوقة لله وبعضها غير مخلوقة له وهذا خلاف المقصود واليه اشار بقوله (والا فالمعمول

اندفع ماقيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولايكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولايبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثانى انه لاعلم حال المباشرة ايضا فان المحرك اصبعه يتأمل فى تفصيل اجزائه عند الحركة ولايشعر به فلايكون شعورا بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة (**قوله** ينبغى ان يجعل هذا المصد) اى ينبغى ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اعنى المعمول ليصح تعلق الخاق به لان المعنى المصدرى اعنى الايقاع والاحداث امر اعتبارى لاتحقق له فى الخارج والالزم التسلسل فى الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغى حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على مابين فى موضعه اذ لولم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذلاشك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعنى مايتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لايكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد ببعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذلا خلاف لهم فى ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لامدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك * قيل لاحاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لايصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع فى كلامهم بحيث يفهم بلاقرينة

لايعم) يعنى انه ان لم يحمل على الاستغراق يلزم ان يحمل على العهد وان حمل على العهد لخرج عنه بعض مايطلق عليه المعمول لان المعمول كما يصدق على معمول الله تعالى يصدق ايضا على معمول العبد (مثل السرير بالنسبة الى النجار) فانه يجوز ان يقال انه معمول النجار الفلانى باعتبار تعلق افعاله وحركاته الصادرة منه حتى صارت تلك الحركات الصادرة عنه معدات لوجوده (فلايتم المقصود) يعنى اذا لم يحمل على الاستغراق ويعم لامثال هذا الذى ذكر لايتم المقصود من تلك الآية الكريمة وهو الاخبار بان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى وكذلك المقصود من الاستدلال به هو الرد على المعتزلة القائلين بان يقع من العبد مما يكسبه ومما يستند اليه من الاعراض كالصوم والصلاة مخلوقة للعبد واما ﴿ ٩٧ ﴾ مايصدر عنه من الجواهر فهو مخلوقة له تعالى بلاخلاف عنهم وهذا اذا حمل كلمة ما فى الآية على المصدرية ورجحه الشارح زعما منه على ان هذا الحمل غير محتاج الى التكلف ثم اراد المحشى ان يبين انه هل يجوز ان يحمل على الموصول فقال (واما ما الموصولة) يعنى انه اذا حملت كلمة ما على الموصول (فهو عامة وضعا) يعنى العموم المطلوب الذى هو المقصود يحصل من كلمة ما لانها موضوعة على العموم واستخراج العموم المقصود منها اولى من ان يستخرج من الاضافة فان وضع الاضافة للعهد فاذا حصل العموم من الموصول لم يكن حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق (وبالجملة) اى والحاصل اجمالا (حذف الضمير) يعنى ان حذف الضمير الذى يرجع الى ما وهو الذى عده الشارح من التكلف وهو سبب حملها على المصدرية وترجيحه على الموصول فهو (اقل تكلفا) اى من حملها على المصدرية لان الحمل على المصدرية يحتاج الى التكلفين احدهما تأويل المصدر بالمفعول والآخر ارادة الاستغراق من الاضافة وهذا التوجيه يحتاج الى تكلف واحد والاحتياج الى حذف الضمير ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى ذكر النقض الآخر على المقصود وهو كون افعاله العباد من الجواهر والاعراض مخلوقة له تعالى فقال (كقوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق) ثم اراد المحشى ان يبين توجيه المعتزلة لهذه

تدل عليه فيتم المقصود بلاريبة ﴿قلت﴾ لايتم المقصود على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لايشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وهو ظاهر فلابد من ان يراد بالمعمول مايتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لايخفى (**قوله** واما ما الموصولة) يعنى ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلاحاجة الى ارادة الاستغراق بعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ماتعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة فى الاصل للعهد اذ هو الاصل فى التعريف فلابد فى ارادة الاستغراق ههنا الى استعانة المقام (**قوله** وبالجملة حذف الضمير اقل الخ) اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لايحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما ينبغى * قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لاترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكر ويمكن ان يقال غرض المحشى ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى على الاول لا الرد على الشارح

الآية فقال (وقد يوجد بالحمل) يعنى انهم قد وجهوا هذه الآية بحمل الخالق المذكور فى قوله أفمن يخلق (على خلق الجواهر) دون خلق الاعراض والافعال الحسية فمعنى الآية على هذا التوجيه أفمن يخلق الجواهر كمن لايخلقها وهذا التوجيه وان كان محتملا (ولكنه خلاف الظاهر) لعدم القرينة على هذا التخصيص لانه يقتضى تقدير المفعول بان يقال ان المراد به أفمن يخلق الجواهر وهذا خلاف الظاهر الذى هوالعموم مع انجعل الخالق المتعدى بمنزلة اللازم قرينة دالة على ان المراد به مدح من اتصف بالخلق من غير تخصيص بمفعول وكذا التوجيه بان المراد منه الخالق بلاآلة ومباشرة اسباب خلاف الظاهر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الجواب عن مايقال ان المعتزلة كانوا مشركين فى قولهم ان العبد خالق لافعاله فرد الشارح بقوله (والمعتزلة لايثبتون ذلك) الشريك لله تعالى فى وجوب الوجود واستحقاق العبادة حتى نقول فى حقهم انهم ليسوا بموحدين ولما توهم بانهم وان لم يكونوا قائلين بان العبد يستحق العبادة صريحا لكن يلزمهم ذلك لقولهم انه خالق لافعاله اراد المحشى دفع هذا التوهم بقوله (ويجعلون كون الخالق) يعنى انهم مع عدم ﴿٩٨﴾ اثباتهم الشريك يجعلون كون خلق الاعراض الحسية (مناطا) اى مرجعا واصلا (لاستحقاق العبادة) فعلى هذا لايلزمهم ان يكون العبد مستحقا للعبادة بسبب تجويزهم لكونه خالقا لافعاله فلم يكونوا بهذا الاعتقاد مشركين كعبدة الاصنام بل اعتقادهم انهم يقولون ان مناط العبادة خلق الجواهر والخلق الذى يكون بلاآلة وبلااسباب (وورود الآية السابقة) يعنى وافهم ايضا (لانه) يجعلون كون قوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق (فى ذلك المقام) اى فى مقام التمدح فلايكون المراد من الخلق الوارد فى تلك الآية مطلق الخلق بل المراد منها عندهم تعلق الخلق بمفعول مخصوص وهو الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لايخلقها او المراد بالخلق مالايكون بلاآلة واسباب فمعناها أفمن يخلق بلاآلة واسباب كمن لايخلقها فعلى التأويل لاينافى ان يكون العبد خالقا للاعراض وخالقا بآلة واسباب ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير احتجاج المعتزلة على ان بعض افعال العباد يكون بخلقهم لانه لو كان الكل بخلق الله تعالى (لبطل قاعدة التكليف وهى) اى قاعدة التكليف (ان المكلف به) اى الفعل الذى كلف به العاقلون البالغون (امر اختيارى) لا انه امر اضطرارى وعلى هذا لو كان جميع افعال العباد على اطلاقه يعنى سواء كان ضروريا واختياريا بخلق الله تعالى لكان ماصدر عن العباد عن الافعال بمنزلة افعال الجمادات وهذا باطل فحينئذ يجب ان يكون الفعل الذى يكلفون به اختياريا (البتة) ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الحكاية عن الاحتجاج

(قوله وقد يوجد الخ) اى قد يوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخالق خالق الجواهر والمعنى أفمن يخلق الجواهر كمن لايخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد الخالق بلاآلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لاقرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخالق المتعدى منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول ليدل على ان المراد ان من اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لايتصف بالخلق (قوله ويجعلون كون الخالق الخ) يعنى ان المعتزلة لايثبتون الشريك فى وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويجعلون كون الخالق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذى يكون بلاآلات واسباب ويجعلون ورود الآية السابقة اعنى قوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق فى مقام المدح (قوله وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة)

الآخر للمعتزلة بقوله (والمدح والذم والثواب والعقاب) يعنى انه لو كان جميع افعال العباد بخلق الله تعالى لبطل الفائدة فى مدح المؤمنين وذم الكافرين عاجلا وفى ثواب وعقائد المؤمنين وعقاب الكافرين آجلا ثم انه لما اجيب عنه بجواب غير الجواب الذى اجاب به الشارح اراد المحشى ان يذكره فقال (قد يقال) اى قد يجاب عنه بمنع الشرطية القائلة بانه لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب بانا لانسلم انه لم يكن العبد خالقا لبطل المذكورات (يجوز ان يمدح) يعنى انه يلزم ذلك لو لم يكن لتلك المذكورات فائدة اخرى لانه يجوز ان يمدح افعال المؤمنين (ويذم) افعال الكافرين (باعتبار المحلية) يعنى باعتبار كونهم فاعلين لها (كالمدح) يعنى نظيره انه يمدح الشئ (بالحسن) باعتبار كونه محلا له (والذم) اى ويذم الشئ (بالقبح) اى باعتبار كونه محلا للقبح وتصرف له وهذا المدح والذم يتعلقان باعتبار كون الشئ مؤخرا ﴿٩٩﴾ فيه (وايضا) وهذا اشارة الى جواب آخر يعنى ويجاب عنه ايضا (الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو) اى فى المحل الذى ذلك المحل (خالص حقه تعالى) لانه حق غيره (فلا يسأل عن لميتها) اى اذا كان كذلك لايرد السؤال عليه تعالى بانه لم رتب الثواب على هذا الفعل انت خلقته ولم رتب العقاب على الفعل الآخر وانت خالقه لانه لايسأل عما يفعل (كما لايسأل) اى كما لم يرد السؤال عليه تعالى (عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار) لان ترتب الاحراق على مس النار فعل يترتب عليه عادة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير كلام المصنف وهو قوله وحكمه بانه (اشارة الى خطاب التكوين) يعنى ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى بقوله كن اى بكلامه الازلى القائم بذاته تعالى لا بالكلام اللفظى المركب من الاصوات لانه حادث ولو كان الافعال مخلوقا بذلك الحادث يلزم التسلسل ولما كان قوله خطاب التكوين يحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا عن سرعة الايجاد اراد المحشى ان يفسره بحيث انه هو المتبادر من قوله فقال (اى قوله تعالى كن) يعنى المراد به حقيقة هذا الكلام لان المراد به معناه المجازى ثم انه لما توهم منه انه لو كان المراد به حقيقة كن يكون احداث الله معناه المجازى ثم انه لما توهم منه انه لو كان المراد به حقيقة كن فيكون احداث الله تعالى منحصرة فى هذا القول ويمتنع احداثه بغير هذا القول كما هو مقتضى الحصر المستفاد من قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون دفعه المحشى بقوله (فان الله تعالى اجرى عادته) يعنى ان خلق

لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولايكون له اختيار فيها فلا يكون مكلفا به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على ان ماوقع به التكليف اختيارى البتة وان اختلفوا فى انه هل يجوز التكليف بما لايطاق ام لا (قوله يجوز ان يمدح الخ) حاصله انا لانسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عن لميتها بان يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لايقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم اعتراضيا كما لايخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختيارى هو العمدة فلذا اختاره (قوله فان الله تعالى اجرى

المخلوقات يجوز ان يكون بتعلق قول كن وان يكون بسبب آخر من تعلق الارادة غيره لكن الله تعالى لما اجرى عادته (فيما اراد شيأ على ان يقول له كن فيكون) اى على ان يقول له احدث فيحدث عقيبه فالحصر فى الآية الكريمة انما هو بالنسبة الى جرى العادة وانما هو اخبار ﴿١٠٠﴾ بجريانها لان المراد بها بيان الحصر العقلى بحيث يمتنع غيره ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير قول المصنف وهو قوله وقضائه فقال (وهو عبارة عن الفعل) مع زيادة الاحكام يعنى انه يفعله محكما غير محتمل للتغير ولما كان فى تفسير القضاء ثلاثة مذاهب اراد المحشى ان يبين وجه ترجيح الشارح هذا المذهب وهو التفسير بمعناه اللغوى فقال (ويؤيده قوله تعالى) يعنى ان بعضهم فسر القضاء بانه هو الفعل كما اختاره الشارح وهو معناه اللغوى وبعضهم بانه الارادة الازلية وهو مختار الاشاعرة وبعضهم بانه عبارة عن علم الله تعالى وهو مذهب الفلاسفة فانهم قالوا ان القضاء هو علمه تعالى كما ينبغى ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام ويؤيد مختار الشارح قوله تعالى (فقضيهن سبع سموات) اى فخلقهن (فهو) (عقيب) اي القضاء بمعنى الخلق (من الصفات الفعلية) ثم اشار المحشي الى التفسير الذي اختاره الاشاعرة بما

عادته الخ) يعنى ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد اجرى عادته فى تكوين الاشياء الى ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لايبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشئ بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة فى التلويح (**قوله** ويؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات) قال الشارح فى التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشئ اما قولا كما فى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى حكم اوفعلا كما فى قوله تعالى فقضيهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع فى شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى امر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغى بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعنى اتمام الشئ قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (**قوله** فهى من الصفات الفعلية) اى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه اما الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة

حكاه فقال (وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه) اى الوجود الذى تلك الاشياء موجودة بذلك الوجود على احسن الانتظام (فيما لايزال) اى وجوده (فهى) اى ﴿١٠١﴾ فعلى هذا التفسير يكون القضاء (من الصفات الذاتية) لانه عبارة عن الارادة الازلية وقوله (لكن التفسير) بيان لوجه عدول الشارح عنه يعنى ان هذا التفسير صحيح لكن تفسير القضاء (به ههنا) اى فى كلام المصنف (يؤدى الى التكرار) فانه قال وارادته ولو حمل قوله وقضائه على الارادة يكون تكرارا ولا يخفى ان للقضاء معانى غير هذه الثلاثة وهى الامر والحكم والاعلام وغيرها فافهم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى التقرير الجواب الذى يندفع به ما يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به الخ فقال (والرضاء انما يجب بالقضاء) يعنى لايجب الرضاء بالمقضى والكفر مقضى لاقضاء فلا منافاة بين هذا الكلامين ولما ورد عليه اعتراض اراد المحشى ان يذكره فقال (قيل عليه لامعنى) اى يرد عليه قوله الرضاء انما يجب بالقضاء انه لامعنى (للرضاء بصفة من صفات الله تعالى) يعنى ليس لقولنا ان الرضاء يتعلق بالقضاء لا بالمقضى معنى يعتد به فان القضاء ما فعل كما هو مختار الشارح وارادة كما هو عند الاشاعرة وعلى التقديرين لايكون معنى فى تعلق الرضاء به فانه على الاول من الصفات الفعلية وعلى الثانى

عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق (**قوله** وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى) قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال واما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل انتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع فى شرح الطوالع للاصفهانى من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ومأخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلى مجرد عن المادة فى ذاته وفى فعله يقال له العقل فى عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسى حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره ابو المعين فى حواشيه ويؤيده ما وقع فى التلويح حيث قال القضاء فى كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا فى هذه الحاشية وفيما سبقها ظهر ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان احدها اللغوى والثانى مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (**قوله** لكن التفسير به ههنا يؤدى الخ) يعنى انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور فى شرح المواقف لانه يؤدى الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدى الى التكرار (**قوله** قيل عليه انه لامعنى للرضاء الخ) يعنى انه لامعنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته

من الصفات الذاتية واياما كان فهو من صفات الله (بل المراد) اى مراد المجيب من القضاء الذى يجب ان يتعلق به الرضاء (هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة) لان المراد به هو نفس القضاء (وهو المقضى) اى والحال انه مقتضى تلك الصفة بعينها هو المقضى فلا يندفع به الاعتراض ولا يظهر به الفرق (فالصواب) اى فى تقرير الجواب (ان يجاب) ويقال (بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته) وهو كونه موصوفا بالكفر وقبيحا لكونه كفرا (بل من حيث هو) اى الكفر (مقتضى) القضاء (ليس بكفر) بل الكفر الذى يلزم لمن يرضى به انما هو الرضاء به من حيث ذاته والذى يجب الرضاء به هو الكفر الذى هو مقتضى القضاء لكونه مقتضى صفات الله او فعله ثم اشار المحشى الى ان هذا ۱۰۲ الاعتراض مندفع بقوله (وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى) اى بتكوين الامر وهذا على تقدير كون القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته يعنى (بل) هو رضاء القلب (بتعلق ارادته الازلية) بوجود امر او بعدمه وهذا على تقدير ان يكون القضاء عبارة عن ارادته الازلية (ايضا مما) اى من المواد التى (لا سترة) اى لا مانع (فى صحته) فعلى هذا لا يكفى فيما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته معنى يعتبر ويلتفت اليه (ثم ان الرضاء) يعنى ثم انت خبير ايضا فى ان الرضاء (بهما) اى بفعل الله او بصفته (يستلزم الرضاء بالمتعلق) (يجب) بفتح اللام المشددة اى يستلزم الرضاء بالفعل الذى تعلق به فعل الله تعالى او ارادته (من حيث انه متعلق مقضى) اى من جهة كون الفعل او الارادة متعلقا به (لا من حيث ذاته) اى ليس استلزام الرضاء له من حيث ذات الفعل لانه يجوز ان يكون قبيحا فى ذاته لكونه كفرا ومعصية (ولا من سائر الحيثيات) لان تعلق الرضاء بالفعل او بالصفة غير متصور بغير الرضاء بطرفيه يعنى الفاعل والمفعول من حيث كونهما متعلقين له وهذا امر ضرورى فمآل جواب الشارح والذى ذكره المعترض بقوله فالصواب يكون واحدا لانه يصير المعنى الاول والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضى من حيث كونه متعلقا لقضاء الله

تعالى بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلاة والسلام ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو فى الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا * قال فى التتارخانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه ﴿**قوله** وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الخ﴾ يعنى ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لا سترة فى صحته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بتعلق ذلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب الخ واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما

تعالى وفعله وارادته ويصير معنى الثانى انه لا يجب الرضاء بالمقضى من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات (كما يشهد به) اى باتحاد مآل الكلامين (سلامة الفطرة) اى من اتصف بالعقل السليم وتفطن به يشهد ان مآل الكلامين واحد ولما كان مآلهما واحدا جاز ان يقول اذا كان الامر كذلك فلم اختار الشارح هذا الطريق حيث لم يقل ان الرضاء انما يجب بالمقضى من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته المحشى ان يبين وجه عدوله عنه فقال (ولما كان الرضاء بالاول) اعنى القضاء (هو الاصل والمنشأ للثانى)اى لكون الرضاء بالمتعلق (اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب) حيث قال الرضاء انما يجب بالقضاء لا بالمقضى وترك الطريق الذى ذكره المعترض (فليتأمل) وقال بعض المحشين لعل وجه التأمل هو ان الظاهر ان الرضاء انما وجب بالمقضى يعنى بالآلام والاكدار التى هى آثار القضاء ولهذا قالوا الرضاء بالقضاء واجب حيث خصصوا الواجوب به وارادوا به وجوب الرضاء بالآلام فانها لكونها موذية للانسان يضجر به ولانه مظنة لاعتراض الانسان بها وليس مرادهم بها ان الرضاء بالقضاء الذى هو فعل الله او صفته واجب لانه لا شك فى وجوبه ۱۰۳ والا فلا معنى فى تخصيص الوجوب بالقضاء او بسائر صفات الله تعالى وكذا افعاله فانه مشترك فى وجوب الرضاء بها ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تقرير المنع الوارد على قالت المعتزلة من ان الله تعالى لا يريد الكفر والعصيان وفى تقرير سند المنع بانه لو كان كذا يلزم منه النقص والمغلوبية ثم قال وايد حمل مراد المعتزلة على ان الله تعالى اراد اسلام كل واحد واطاعته ولم يحصل مراده فى الكافر والعاصى بما حكى عن عمرو بن عبيد المعتزلى وبالزام المجوسى له فقال (حكى عن عمرو بن عبيد) ثم ان حاصل مراد عمرو ان الله تعالى اراد اسلامك ولكن غلب على ارادته تعالى ما اراد الشياطين فى الكافر فتخلف به مراد الله تعالى وحاصل مراد المجوسى ان الله تعالى لم يرد اسلامى فانه لو اراد لوجد منى الاسلام ضرورة انه اذا تعلقت ارادته بشئ يوجد وحاصل الالزام انه لما قال له عمرو ان الشياطين لا يتركونك يعنى انهم يجتهدون صرف ارادة الله تعالى عنك ثم قال له المجوسى فحينئذ اكون انا مع الشريك الاغلب واراد به ان من كان مغلوبا فى ارادته فهو ناقص فالمجوسى مع كونه كافرا مشركا لم يجوز النقص والمعتزلى مع كونه مسلما يجوزه ولما اجيب عنه من طرف المعتزلة بابطال السند المذكور اراد المحشى ان يحكيه فقال (قالت المعتزلة) اى قالوا فى التخلص عن لزوم النقص والمغلوبية (انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة) اى بترغيبهم على الايمان (واختيارا لا جبرا) يعنى انه تعالى لم يرد ايمانهم بطريق الجبر بحيث انهم

يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضى من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضى من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعنى القضاء هو الاصل والمنشأ للثانى اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به ﴿فان قيل﴾ لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها فى وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب ﴿واجيب﴾ بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة ان يعرض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء ﴿**قوله** قالت المعتزلة انه تعالى الخ﴾ يعنى قالت

يكونون مجبورين (واضطرارا) يعنى بحيث انهم يكونون مضطرين فاذا لم ين ارادته كذلك (فلانقص ولا مغلوبية) اى لله تعالى (فى عدم وقوع ذلك) اى فى عدم وقوع مراده وانه لايلزم منه عجز على انفاذ ارادته فانه انما يلزم ذلك لوكان تعلق ارادته تعالى بايمانهم جبرا ووجد فى العالم خلاف ما اراده حتى يلزم منه النقص المشعر بالعجز وليس كذلك (كالملك) يعنى ونظيره ان ملكا من الملوك (اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة) اى بطريق الترغيب(ولم يدخلوا) يعنى انه لايستلزم عدم دخولهم نقصا لذلك كذلك لايستلزم هذا نقصا لارادته تعالى ثم اشار المحشى الى رد ما اجابوا به فقال (وليس) يعنى وليس ما اجيب به عن طرف المعتزلة بابطال السند فى التخلص من هذا (بشئ) اى بمعتبر ومسموع (اذ عدم وقوع هذا المراد) يعنى ان عدم وقوع ما اراد الله تعالى مع عدم كونه جبرا واضطرارا (نوع نقص ومغلوبية فلا اقل) اى ولئن سلم انه ليس فيه نقص ﴿ ١٠٤ ﴾ ومغلوبية لكن لانسلم انه ليس فيه(من الشناعة)فيه فانه اذا لم يقع مراد ذلك الملك ووقع مرادات العبيد والخدم يحصل فيه شناعة لذلك الملك حيث لم يحصل مراده ولم يفد ترغيبه وهذا ما ذكر فى شرح المقاصد ثم اراد المحشى ان يحكى عن المعتزلة جوابا آخر مع بيان رده فقال(وقيل) اى اجيب عنه فى التخلص عن لزوم النقص والشناعة بان يقال (انه لايفهم من الارادة) يعنى انه لانسلم لزم الشناعة فى هذا وامثاله فانه لايفهم من الارادة(الغير المجبرة)(الرضاء) وهى ارادته تعالى اى من العباد رغبة واختيارا (الا الرضاء به) اى بايمانهم وهذا هو الارادة التفويضة لانه الارادة الجبرية فالذى اراد المعتزلة بقولهم ان المراد قد يتخلف عن الارادة هو عين قولنا ان المرضى قد يتخلف عن الرضاء (وهو) اى هذا القول (مذهب اهل السنة) ثم اراد المحشى ان يرد هذا الجواب فقال (وهو كلام خال) يعنى هذا الكلام والجواب به كلام خال (عن التحصيل) اى ليس له معنى محصل نافع لهم لانه انما يفيد وينفع لهم لوكان الرضاء عندنا الرضاء الذى عند المعتزلة وليس كذلك(اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا) اى سواء كانت مقارنة بالاعتراض كارادة ايمان جميع العباد او مع ترك الاعتراض فحينئذ يكون قولهم ان المرضى قد يتخلف عن الرضاء عين القول بان المراد قد يتخلف عن الارادة (وعندنا) يعني وان الرضاء عندنا معاشر اهل السنة (هو الارادة مع ترك الاعتراض او) اي او الرضاء

المعتزلة فى التفصى عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لاجبرا فلا نقص فى عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لايخفى (**قوله** وليس بشئ) اى ماقالت المعتزلة فى التفصى ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا فى شرح المقاصد (**قوله** قيل لايفهم من الارادة الخ) اى قيل فى التفصى عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضى عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لايلزم المعتزلة ايضا (**قوله** وهو كلام الخ) اى ماقيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لوكان

عندنا (نفس ذلك الترك) اى ترك الاعتراض واذا كان الامر كذلك فلا يلزم من القول بتخلف الرضاء عن المرضى تخلف المراد عن الارادة ومعنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر انه لا يريد لعباده الكفر ومعنى قوله تعالى وان تشكروا يرضه لكم انه ان تؤمنوا يريد لكم وهذا عند المعتزلة واما عند اهل السنة فيكون معنى الاول ان تكفروا فان الله غنى عنكم ولا يريد لعباده الكفر مع ترك الاعتراض بل انه انما يريد مع الاعتراض ومعنى الثانى وان تشكروا يريد لكم الشكر مع ترك الاعتراض (فانه) يعنى لان الرضاء عندنا (امر) اى امر مباين الارادة تباينا جزئيا (لانه) اى لان الرضاء بهذا المعنى (قد يجامع تعلق الارادة) كما فى ايمان المؤمن وطاعة ﴿ ١٠٥ ﴾ المطيع ويكون هذه المادة مادة الاجتماع (وقد لايجامعه) كما فى كفر الكافر وعصيان العاصى لانه تعلق الارادة بكفره بدون الرضاء بذلك وهذه المادة مادة الافتراق وعلى هذا لايلزم من تخلف الرضاء عن المرضى نقص وشناعة ثم انه لما توهم منه انه يجوز ان يكون تخلف المرضى مستلزما لتخلف المراد اراد المحشى دفعه بقوله (نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز) النقص (فى حقه تعالى) يعنى انا نسلم ان تخلف المرضى مستلزم لتخلف المراد ولكن لانسلم ان تخلف الرضاء مستلزم له كما لايخفى

الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضى عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلايلزم من القول بتخلفه عن المرضى تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما فى ايمان المؤمن وقد لايجامع كما فى كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة فى ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لايستلزمه كما لايخفى وكذا لايفيد ماقاله الفاضل المحشى من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهى ولاشك ان مخالفة الامر والنهى لايستلزم نقصه تعالى ولا مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتم لوكان معنى الامر عندهم مافسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مرادا اولا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور به عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة (**قوله** او بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعرى فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير فى وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى

﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فيما حكاه عن المصنف (وللعباد افعال اختيارية) ولما كان من السلف مذاهب فى هذه المسئلة اراد المحشى ان يبنها تفصيلا فقال(اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا) اى مؤثرة اوغير مؤثرة (وهو مذهب الجبرية اوبلا تأثير) اى المذهب الثانى ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله مع قدرة العبد لكن بلا تأثير (لقدرته وهو مذهب الاشعرى) يعنى بان اجرى الله تعالى عادته على ان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل يخلق الله تعالى عقيب ارادته من غير ان يكون لقدرة العبد واردته تأثير فى ايجاده فيكون ذلك الفعل مخلوقا لله تعالى ومكسوبا للعبد وهذا

هو الجبر المتوصط (او قدرة العبد فقط) يعنى المذهب الثالث ان المؤثر فى فعل العبد هو قدرة العبد فقط يعنى بلا تأثير قدرةالله تعالى فيه بعد ان خلقهالله تعالى فيه القدرة وقد صرفه العبد الى حيث شاء ويؤثر ذلك الصرف (بلا ايجاب) اى بلا ايجاب الله تعالى له احاله الى اختيار العبد (و) لا (اضطرار)منه بحيث يقدر على صرفه وكفه فيكون العبد مختارا غير مضطرفيه (وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب يعنى) ان المذهب الرابع ان المؤثر فى فعل العبد فقط بالايجاب ﴿ ١٠٦ ﴾ اى باقتضاء تلك القدر لصدور هذا الفعل ولايقدر على كفه عنه (وامتناع التخلف) اى وبامتناع التخلف يعنى به تخلف المعلول عن العلة (وهو مذهب الفلاسفة والمروى) اى وهو الذى روى (عن امام الحرمين) ولكن قال فى شرح المقاصد هذا القول المروى عن امام الحرمين وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ماصرح به فى الارشاد وغيره حيث قال فيه ان الخالق وهوالله تعالى لاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة لقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وبين مالا يتعلق به (او مجموع القدرتين) يعنى ان المذهب الخامس ان المؤثر فى فعل العبد هو مجموع قدرةالله تعالى وقدرة العبد لانه المؤثر فيه قدرة احدهما دون (يعنى) الآخر ولا يكفى قدرة احدهما فى التأثير (على ان تؤثر) ى اعلى طريق ان تؤثر فيه قدرةالله وقدرة العبد معا (فى اصل الفعل) يعنى لا فى وصفه بعد تعلق المجموع بنفس الفعل ولكن قدرة العبد ليست مستقلة فى التأثير بل يصير بعد انضمام قدرةالله تعالى اليه مستقلة باعانة قدرةالله تعالى له

﴿قوله او قدرةالعبد فقط بلاايجاب الخ ﴾ ولايخفى انه لايظهر مماذكره فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لاينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال فى الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة فى العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب ﴿قوله وهو مذهب الفلاسفة﴾ هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ على ماصرح فى شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا فى مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامى فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدوانى رحمه الله تعالى فى بعض تصانيفه ﴿قوله والمروى عن امام الحرمين الخ﴾ قال فى شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ما صرح به فى الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لاخالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ماتعلق بقدرة العباد وما لايتعلق ﴿قوله او مجموع القدرتين الخ ﴾ اى قدرةالله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر فى اصل الفعل

وهذا ليس على معنى ان كل واحد من القدرتين مستقلتان فى التأثير بل بمعنى ان قدرةالله تعالى مستقلة وان قدرة العبد غير مستقلة (وهو مذهب الاستاد) وهو ابو اسحق الاسفرائنى وهذا التوجيه فى كلام الاستاد قريب من الحق وما اشتهر فى الكتب ان كلا من القدرتين مستقلتان بناء على ان الاجتماع المؤثرين على آخر واحد جائز عنده فهو باطل كذا فى الحاشية للسيالكوتى وغيره (اوعلى ان تؤثر) يعنى ان المذهب السادس هو ان المؤثر مجموع القدرتين كمذهب الاستاد لكن ليس هذا على طريق ان تؤثر (قدرةالعبد فى وصفه) اى فى وصف الفعل (بان يجعله) اى بطريق ان العبد يجعل ذلك الفعل موصوفا (بمثل كونه طاعة) كما فى ضرب اليتيم تأديبا (او معصية) او بمثل كونه معصية كما فى ضربه ايذاء وظلما يعنى ان فى كل من الضربين ﴿ ١٠٧ ﴾ نسبتان نسبة الى خالق الله تعالى سواء والمؤثر فى اصل الفعل هوالله تعالى ولكن العبد بنيته وقصده يجعل الاول طاعة والثانى معصية (وهو مذهب القاضى) يعنى ابابكر الباقلانى ثم ان المحشى بعد تقرير هذه المذاهب اشار الى ان المقصود المنفهم من كلام المصنف بيان اى مذهب من المذاهب فقال (والمقصود ههنا) اى فيما قاله من قوله وللعباد افعال اختيارية (ان للعبد فعلا نسب الى قدرته) يعنى لا بمعنى انه مجبور فى افعاله كما هو مقصود الجبرية فيكون الحاصل من مقصود المصنف ردا المذهب الجبرية المحضة والفلاسفة وكذا المذهب القاضى فان المصنف لما قال افعال اختيارية كان ظاهره انه اراد به التخلص عن كونه اضطرارية وعن الحكم بانه لا يكون للعباد فعل اصلا وكما انه وقع التخلص بهذا القول عنهما وقع ايضا عن مذهب القاضى وعن مذهب المعتزله لما سبق فى المتن الاول من ان افعال العباد كلها بارادته ومشيته (سواء كانت) اى قدرة العبد (جزء المؤثر كما هو فى مذهب الاستاد او مدارا محضا كما هو فى مذهب الاشعرى) يعنى ان ظاهر كلام المصنف انما يكون مطابقا لهذين المذهبين ثم اراد المحشى ان يشير الى تنبيه آخر يحصل به عدم اختصاص هذا بالانسان فقال (ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوان على هذا التفصيل من المذاهب) اى يكون على هذا التفصيل

بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرةالله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر فى الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا ﴿ قوله بان يجعله موصوفا الخ ﴾ كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه مالزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية وكذا ذكره المحقق الدوانى ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لامر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة ﴿ قوله والمقصود الخ ﴾ يعنى ان المقصود فى قوله وللعباد افعال الخ لايصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم وكذا رد على القاضى اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار

(الا ان بعض الادلة) يعنى انهم انما يعبرون عنه بعبارة يدل على الاختصاص بالانسان لان بعض الادلة الدالة عليه (لا يجرى الا فى المكلف) كما كان فى قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان امثال هذه الادلة يقضى اختصاصه للعبد المكلف (فلذلك خصوا العباد بالذكر) حيث قالوا وللعباد افعال اختيارية ولم يقولوا وللحيوان افعال اختيارية مع ان الحيوان هو المتحرك بالارادة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الاستدلال الذى يكون ردا على الجبرية بانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا (لما صح تكليفه) ولا يترتب عليه استحقاق الثواب والعقاب ثم ان هذه القضية اللزومية اشتملت على التاليين وتركبت عن القضيتين احدهما لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه والثانى انه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما يترتب عليه استحقاق الثواب والعقاب وكان الاول مسلما فاراد المحشى ان يذكر دليل الملازمة ببيان المقدمة المطوية فقال (لبطلان تكليف الجماد ﴿ ۱۰۸ ﴾ بالضرورة) الخ يعنى انما كان عدم الفعل للعبد مستلزما لعدم صحة التكليف لانه لو كان مكلفا مع عدم الفعل له لزم تكليف الجماد وتكليف الجماد باطل بالضرورة ثم انه لما كان القضية الثانية منظورا فيه اشار اليه فقال (واما قوله ولا يترتب عليه استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره) واشار بقوله مر ذكره الى ما سبق من قوله ان ترتب الثواب والعقاب امر عادى كترتب الاحتراق عقيب مساس النار كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى هذا الآخر العقاب ثم اشار الى ايراد آخر يتوجه على الجبرية فقال (وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف) يعنى لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما حصلت الفائدة للتكليف كما لم يصح التكليف لان مدار التكليف طلب الفعل او طلب الترك عما من شان شخصه الفعل ولو لم يكن من شان العبد الفعل لصار التكليف غير مفيد ولم يكن للدعوة له ولبعثة الرسل وللتأديب فائدة ثم انه لما توهم بان هذا كما يرد على الجبرية المحضة يرد على الاشعرى ايضا لكون مذهبه جبرا متوسطا اراد المحشى ان يدفعه فقال (ولا يرد هذا على الاشعرى لجواز ان يكون) يعنى انما لا يرد هذا عليه لانه يجوز ان يقال فى مذهبه انه يكون ذلك التكليف (داعيا لاختيار الفعل) وصرف القدرة والارادة اليه يترتب عليه خلق ذلك الفعل ترتبا عاديا باعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعى يصير الفعل طاعة اذا وافق ما دعاء الشرع ومعصية اذا خالطه ويصير علامة الثواب والعقاب

واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا ﴿قوله الا ان بعض الادلة لا يجرى الخ﴾ وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ﴿قوله واما قوله لا ترتب استحقاق الثواب والعقاب﴾ ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادى كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب ﴿ قوله وقد يرد ايضا على الجبرية الخ﴾ اى كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعرى بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير فى الافعال لم يفد التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه فيترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعى يصير الفعل

﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير السؤال الذى يرد على ما قاله المصنف من انه ثبت للعباد افعال اختيارية وفى تقرير الجواب عنه فقال (فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الخ) ولما كان حاصل هذا السؤال لزوم الجبر وكان حاصل الجواب عدم لزومه مع ان حاصل السؤال الذى ذكره فيما قيل فى شرح قوله وتقديره بقوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره الخ كان بعينه حاصل الجواب الذى ذكره هنا بقوله قلنا يعلم ويريد الخ وقع توهم على ان السؤال الاول عين السؤال الثانى وايضا وقع توهم على ان جوابه عين جوابه فيلزم منه ان فى كلام الشارح تكرارا فاراد المحشى ان يبين بانه ليس فيه تكرار وان يبين الفرق بين الكلامين وبيان فائدة خاصة لكل منهما فقال (هذا) اى السؤال الذى اورده هنا (بيان الجبر) اى بيان لزومه (وعدم التمكن) اى وبيان عدم قدرة العبد فيه وليس هذا بالنسبة الى كفر الكافر وفسق الفاسق الموجودين بل (بالنسبة الى كل ممكن) اى سواء كان موجودا او معدوما بقرينة انه قال ههنا اما ان يتعلقا بوجود الفعل او بعدمه (وما سبق) اى والسؤال الذى سبق فى شرح قوله وتقديره (من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان) اى للجبر (بالنسبة الى الموجودات فقط) ولا شك فى ان هذا لا يتناول المعدومات لانه قال هناك فيكون الكافر مجبورا فى كفره لان كفره وكذلك فسق الفاسق من الممكن الموجود ثم شرع فى بيان فرق آخر بين السؤالين والجوابين من جهة الاجمال والتفصيل فقال (وقد فصل فى السؤال يعنى وكيف يتوهم ﴿ ۱۰۹ ﴾ الاتحاد والتكرار وقد ظهر الفرق بينهما بالتفصيل وعدمه فانه قد فصل فى السؤال (والجواب) اى الواقعين (هنا ما) اى تفصيل (لم يفصل) اى لم يقع ذلك التفصيل (هناك) اى فى السؤال والجواب السابقين فحينئذ لا تكرار فى كلام الشارح اما التفصيل الذى اشار اليه هنا فاذكره فى الجواب من ان تعلق العلم والارادة بفعل العبد او بتركه بالاختيار بخلاف المقام الاول فانه لم يذكر هناك ترك الكفر والفسق ويحتمل ان يراد بالتفصيل هنا انه اورد سؤالا على الجواب بقوله فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا ينافى الاختيار وقد اجاب عنه بالحل والنقض اما الحل فهو قوله ممنوع فان لوجوب يعنى ان كون فعل العبد واجبا بناء على تعلق ارادة الله تعالى به لا ينافى كونه باختيار العبد بل هو يحققه ويقويه واما النقض فهو قوله فى الجواب وايضا منقوض بافعال البارى تعالى لانه لو كان الوجوب منافيا للاختيار بهذا القدر لزم ان يكون البارى تعالى موجبا لا مختارا فانه اذا تعلقت ارادته بايجاد شئ يجب وجود ذلك الشئ وهذا الوجوب لا ينافى الاختيار ولا يكون البارى تعالى بهذا موجبا كذا فى حاشية السيالكوتى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير ما يرد على قوله وللعباد افعال اختيارية من انه بعد تعميم علم الله تعالى وارادته مستلزم للجبر قطعا فانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل (فيجب) اى وجود ذلك الفعل واما ان يتعلقا بعدمه اى بعدم الفعل فيمتنع فاراد الشارح ان يشير الى دليل قوله فيجب فقال (والا) اى وان لم يجب ذلك الفعل بعد تعلقهما فاما ان يمتنع او يمكن وكلاهما باطل لانه امتنع (لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا) فان علم الله تعلق به انه ممكن فوجد يتعلق ارادته تعالى ومع هذا انه ممتنع فى التقدير

طاعة واذا وافق ما ادعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب ﴿قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الخ﴾ مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره الخ فهذا تكرار محض * وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة

فيلزم ان لايعلم امتناعه (وتخلف المراد) اى ولجاز ايضا تخلف المراد (عن ارادته تعالى) لانه يلزم ان يريد وجود الممتنع بالذات وان امكن وجوده بعد تعلق الارادة بوجوده لجاز عدمه بعد تعلق الارادة وهو ايضا ممتنع وهذا كله فى العلم والارادة المتعلقين بالوجود واما فى تعلقهما بعدمه فما ذكره بقوله (وهكذا الحال فى الامتناع) فانه اذا تعلق علم الله تعالى وارادته بعدم الممكن يكون ممتنع الوجود لانه لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه جهلا وتخلف مراده تعالى عن الارادة ثم اراد المحشى ان ينقل ايراد اورد على قوله بعدمه فقال (وانت خبير بان الاعدام الازلية) يعنى ان تعميم ارادة الله تعالى بالنسبة الى الموجودات مسلم لكن تعميمه بالنسبة الى المعدومات غير مسلم بناء على ان الاعدام التى لم يتعلق الارادة بوجوده (ليست بالارادة) اى ليس كونه معدوما يتعلق الارادة بعدمه وليس هذا من آثار الارادة (لان اثر الارادة حادث) كما هو المقرر بين الجمهور ولاشئ من الاعدام الازلية بحادث فيلزم انه لاشئ من آثار الارادة باعدام ازلية وينعكس الى انه لاشئ من الاعدام الازلية باثر الارادة (فتعميم ﴿ الوجود ﴾ الارادة) اى واذا كان الامر كذلك فتعميم الشارح الارادة لجميع الممكنات (محل بحث) ثم اراد تأييد البحث بقوله

الى كل مايمكن من العبد من الفعل والترك حيث عم قال واما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه ومامر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل فى السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثانى مع الجواب عنه بالحل والنقض مالم يفصل فى ذلك المقام فلا تكرار * واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة امامبنى على العرف اوالمراد الموجودات فى العبد بمعنى اتصافه بها فى الخارج لاوجودها فى انفسها والافهما امران عدميان لاتحقق لهما فى الخارج ﴿ **قوله** وهكذا فى الامتناع ﴾ بان يقال ماعلم الله تعالى واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى ﴿ **قوله** وانت خبير بان الاعدام الازلية الخ ﴾ يعنى ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ماهو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده مافى شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لايكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لانسلم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على مامر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشئ على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثانى فلان بقاء الشئ على العدم ليس الا اتصافه بالعدم فى الزمان الثانى بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثر فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشئ على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لايخفى وغاية مايتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط

(ولذا) اى ولكون الوجود اثر الارادة ولعدم ليس كذلك (ورد فى الحديث المرفوع) اى الى النبى عليه السلام (ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) حيث اسند الوجود فى قوله عليه السلام الى تعلق المشية واسند العدم الى عدم المشية لا الى مشيته بالعدم فانه لو كان كذلك لقال وماشاء عدمه لم يكن ثم اشار المحشى الى الجواب الاظهر من الاجوبة فقال (والاظهر) فى تقرير السؤال على الوجه الذى لايقتضى ان يكون العدم اثر الارادة (ان يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب) اى وجود ذلك المراد (والا) اى وان لم يتعلق الارادة بوجود ذلك الشئ (يمتنع لانها) اى لم يمكن وجود ذلك الشئ لعدم تعلق الارادة بوجوده فيبقى فى عدمه الاصلى ممتنعا لان الارادة (علة الوجود وعدم العلة) اى على تقدير عدم الارادة التى هى علته (علة العدم هذا) اى خذ هذا ثم اراد المحشى ان ينبه على ان السؤال الذى قرره الشارح يرد على اهل السنة لا على المعتزلة فقال (والمعتزلة لما جوزوا التخلف) اى تخلف مراد الله تعالى (عن الارادة) اى عن ارادته لا فى فعل نفسه بل (فى غير فعل نفسه) وهو فعل العباد لكون ارادته تعالى فى غير فعله تفويضية الى ارادة العباد عندهم حيث يجوز تخلف مراد الله عن ارادته لعدم ارادة العبد لذلك كما هو فى زعمهم لكن بشرط ان لايكون من ذلك نقص لارادته تعالى (لم يتوجه السؤال) اى الذى ذكره الشارح (بتعميم الارادة عليهم) اى على المعتزلة لانهم لايسلمون القضية القائلة بان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بالوجود يجب والا يمتنع بل هم قائلون بان ما اراد الله تعالى من شئ يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن عندهم ثم ان هذا انما كان اظهر الوجوه لان فيه وجها ظاهرا وهو ماقاله بعض المحشين وهو ان تعلق الارادة بالعدم الازلى ممكن باعتبار استمراره وايضا ان الارادة كما كانت علة للوجود يكون علة للعدم ايضا بكيفية عدم علة الوجود ولعل كلام الشارح يكون مبنيا عليه اى على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى ذكر السؤال الذى يرد على الجواب السابق اعنى على قوله ان العبد يفعله اويتركه باختياره فقال (فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختيارى واجبا) ثم اشار المحشى الى منع يرد على تلك المقدمة القائلة بانه

الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعنى بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها ﴿ **قوله** ولذا وقع فى الحديث ﴾ فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه ﴿ **قوله** والا يمتنع الخ ﴾ اى وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ﴿ **قوله** والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الخ ﴾ يعنى ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غير نفسه جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على مامر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى بافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانسلم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان اباالحسين وان قال

اذاتعلق علم الله تعالى بوجود فعل يلزم ان يوجد فينافى الاختيار فقال (قديمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم) يعنى انا لانسلم ان وجوب وجود الفعل عند تعلق العلم ينافى الاختيار لان العلم اى الذى بمعنى انكشاف الشئ على ماهو عليه فى حد ذاته (تابع للمعلوم) يعنى انه بمعنى ان المعلوم اصل فى المطابقة والعلم ظل له ألا يرى ان صورة الفرس ظل له وانما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه لم يكن علما بل يكون جهلا واذا كان كذلك (فلامدخل للعلم فى جوب الفعل) اى فى جعل الفعل واجبا بل الفعل يحصل بالاختيار الا بسبب تعلق علمه تعالى به (وسلب القدرة والاختيار) اى ولامدخل له ايضا فى سلب قدرة الفاعل ولا فى سلب اختيار العبد (وكذلك الارادة) يعنى وكما لم يكن للعلم

﴿ ١١٢ ﴾

مدخل فى الوجوب كذلك لا يكون للارادة مدخل ايضا فى الوجوب (اذا تفرعت) يعنى كون الارادة كالعلم فى هذا الحكم انما هو اذا كانت الارادة متفرعة (عن علمه تعالى) وتابعة له فانه حينئذ يكون العلم تابعا للمعدوم الذى صدر (بالاختيار من العبد) اى باختيار العبد (للفعل) وقوله (فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ماحكاه المحشى السيالكوتى حيث قال واما قولهم والالجاز انقلاب علمه جهلا ولتخلف المراد من الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب الذى هو المطلوب بل يثبت به الاستلزام وهو اتس بمطلوب والفرق بين الايجاب والاستلزام ظاهر لان الاول علة لوجود شئ (القدر) بخلاف الاستلزام والله اعلم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الجواب الذى يدفع به على من قال ان الوجوب والامتناع اللازمين لفعل العبد حين تعلق به ارادة الله تعالى وعلمه ينافى الاختيار فاجاب عنه بان الوجوب لا ينافى الاختيار بل (هو محقق للاختيار) ثم انه لما كان المقصود من هذا التحقيق رد للجبرية القائلين بان افعال العباد مثل حركة الجماد ولم يكن المقصود منه اثباتا لكون الاختيار فعل العبد او فعل الله تعالى اراد المحشى ان ينبه على المعنى الذى هو المقصود منه فقال (فلا يكون فعل العبد) يعنى اذا كان الوجوب الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار فى نفس الفعل يلزم ان لا يكون فعل العبد (كحركة الجماد) لانه لامدخل له فى اختياره اصلا (وهو المقصود) اى والحال

بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا (**قوله** قديمنع هذه المقدمة الخ) اى كما يمنع منافاة كون الفعل الاختيارى واجبا اوممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله ألاختيارى واجبا اوممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل فى المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشئ على ماهو عليه فى حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه مالم يكن علما بل جهلا فعلم انه لامدخل للعلم فى جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل فى سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذى صدر عن العبد بالاختيار فهى ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة فقلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (**قوله** فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الخ) اى اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار فى نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذى لامدخل لاختياره فيه اصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفى الجبر فى افعاله لذى يدعيه الجبرية هذا

ان ثبوت مخالفة فعل العبد بحركة الجماد هذا الذى قصد (ههنا) بناء على ان المقصود هو نفى الجبر فى افعال العباد لانه هو دعوى الجبرية ومجرد ثبوت عدم كونه مثل حركة الجماد يكفى المقصود وانما صرف المحشى كلام الشارح الى هذا ليندفع به مايتوهم ههنا بان هذا الجواب انما افاد ثبوت الاختيار فقط وليس يفيد كون الاختيار فعل العبد او فعل الله تعالى حتى يلزم منه ان يكون العبد مختارا او مضطرا ولهذا صرفه فاجاب عنه بان المقصود منه وجود الرد على الجبرية لا اثبات مذهب الاشعرى او مذهب الاستاد فقال (واما ان ذلك الاختيار) اى واما الكلام فى ان ذلك الاختيار (ليس من العبد) اى بان يكون فعلا له (لانه) اى بان يستدل عليه بان العبد (لا يوجد شيئا) اى لا يقدر

﴿ ١١٣ ﴾

على ايجاد شئ فضلا عن ان يقدر على ايجاد فعله (فيكون) يعنى اذا لم يكن ذلك فعل العبد يتعين ان يكون الاختيار (من الله تعالى) اى مخلوقا له (فيلزم) اى اذا تعين ان يكون الاختيار مخلوقا له تعالى يلزم (الجبر) بناء على ان العبد يكون حينئذ مضطرا فى اختياره (فذاك) اى كون العبد مضطرا فى اختياره بعينه (مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط) يعنى به الجبر فى الاختيار لا فى الافعال والجبر بهذا القدر مسلم عند الاشعرى فانه يقول ان العبد مجبور على الاختيار لكون الاختيار محل الارادة التى يحدثه الله تعالى فيكون العبد بهذا مجبورا فيه وليس هذا الذى يكون مسلما عند الاشعرى هو الجبر المحض الذى ادعاه الجبرية وهو الجبر فى الافعال فلا يتحد مذهب الاشعرى مع مذهب الجبرية ولما دفع المحشى شائبة الجبر المحض عن مذهب الاشعرى اراد ان ينبه على انه مدفوع ايضا عن مذهب الاستاد فقال (واما الذاهبون مذهب الاستاد) يعنى واما انه اندفاعه عن مذهب الاستاد (فلهم ان يقولوا) اى فثابت ايضا فان الذاهبين الى مذهبه الذى هو ان فعل العبد اثر القدرتين فى اصله كما مر فلا يلزم على مذهبهم الجبر المتوسط فانه جاز لهم ان يقولوا (الاختيار) اى الذى فى كلامنا (بمعنى الارادة صفة) اى تلك الارادة صفة (من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين) يعنى طرف الفعل والترك (بلا داع)

القدر كاف له واما الكلام فى ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه رأى اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التى احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر فى الافعال على ما سيجئ تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختار الذى هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهى صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما فى قدحى العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر فى الافعال لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها ألا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافى كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافى كونه مختارا اذ لافرق بينهما فى عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعى من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على احد طرفى الفعل امامطلقا

يعنى ليس تعلقها بكل من الطرفين من حيث انها تتعلق بداع (ومرجح) وحاصل مذهب الاستاد ان لقدرة العبد مدخلا فى التأثير فانه يقول ان المؤثر فى فعل العبد ليس مجرد قدرة الله تعالى كما ذهب اليه الجبرية ولا مجرد قدرة العبد كما ذهب اليه المعتزلة بل المؤثر فيه مجموع القدرتين فلا يلزمهم الجبر اصلا لكنهم لما اعترفوا بان اختيار العبد مخلوق لله تعالى ورد عليهم بانه هو عين مذهب الاشعرى فحينئذ جاز لهم ان يقول فى التخلص عنه ان الاختيار وان كان مخلوقا له تعالى لا يلزم الجبر ايضا وانما يلزم لو قلنا ان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او قلنا انها بمعنى التابعة للداعى من الله بل الاختيار عندنا بمعنى ان الارادة صفة من شانها ان تتعلق بكل من الفعل والترك بلا داع ولا مرجح كما كان فى قدحى العطشان فان العطشان يأخذ احدهما من غير مرجح مباين لها فان الارادة كما يرجح احد طرفى المعلول من غير احتياج الى مرجح آخر كذلك الاختيار لا يحتاج الى مرجح آخر بل المرجح له هو نفسه (فكونه) يعنى واذا كان الاختيار بهذا المعنى غير محتاج الى مرجح لكون الاختيار (من الله تعالى لا يستلزم الجبر) اى لا محضا ولا متوسطا (كما ان) اى نظيره ان (صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافى كونه تعالى ﴿١١٤﴾ فاعلى مختارا بالاتفاق) وكذلك صدور ارادة العبد منه لا يستلزم الجبر ولا ينافى هذا لكون العبد مختارا فانه لا فرق بينهما فى عدم كون كل منهما بالاختيار ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الجواب عن الدليل الذى استدل به الخصم على اثبات كون وجوب الفعل بعد تعلق العلم والارادة منافيا للاختيار فاجاب عنه بايراد النقض كما اجاب عنه بالمنع لكون الوجوب (اختيار) منافيا للاختيار بسند انه محقق له فقال (وايضا منقوض بافعال البارى) يعنى ان هذا الدليل منقوض بافعال البارى تعالى فانه لو كان وجود الفعل بعد تعلق العلم والارادة منافيه للاختيار لزم ان يكون البارى تعالى موجبا فى افعاله لا مختارا فيها لكنه تعالى فاعل مختار مع انه اذا تعلقت ارادته بوجود الفعل يجب وجوده او بعدمه يمتنع وجوده وهذا الدليل جار عليه مع تخلف حكم المدعى فان المدعى منافاته للاختيار مع ان فعل الله تعالى ليس بمناف لاختياره ثم ان هذا السؤال لما ورد بعينه لتعلق علم الله تعالى كما ورد على تعلق ارادته كان المناسب للجواب ان يكون مشتركا بينهما فى الدفع مع ان الشارح ترك الجواب عن العلم فاراد المحشى ان ينبه على وجه تركه فقال (توجيه النقض بالعلم ظاهر) يعنى ان توجيه النقض فى دفع الايراد على العلم ظاهر فان اهل السنة والجبرية متفقان على ان العلم اذا تعلق بوجود شئ يجب واذا تعلق بعدمه يمتنع فلا يكون هذا منافيا للاختيار باتفاق بين الخصمين (واما بالارادة فبنى) يعنى واما تخصيص النقض بالارادة لان جواز ورود هذا النقض

او عند وجود الداعى لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ماذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا فى الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما فى نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعرى انما يقول بكونه مجبورا فى الاختيار لا فى الافعال الصادرة بتوسطه تأمل ﴿قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر﴾ بان يقال ما علم الله تعالى وجوده فى الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين ﴿قوله واما بالارادة فبنى الخ﴾ اى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى فى الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له

عليها مبنى (على ازلية تعلقاتها) اى لا على كون تعلق الارادة حادثا بل على كونها ازلية (ايضا) اى كازلية تعلقات العلم بان يقال ما اراده الله تعالى من وجود شئ فى الازل يجب وجوده فيما لا يزال وما لم يرد الله تعالى به يمتنع وجوده فلا يكون له اختيار فى الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما وجد ظهوره فى العلم فلانه اذا تعلق علمه تعالى فى الازل بوجود شئ يجب وجوده واذا تعلق بعدمه يمتنع والا لجاز انقلابه جهلا بخلاف الارادة فانها اذا تعلقت فى الازل فكذا واما اذا تعلقت عند حدوث المرادات فيما لا يزال فلا يمكن اجراء الدليل المذكور فانه لا يتحقق عنده الوجوب السابق ولا الامتناع السابق بناء على انه لا تعلق له قبل حدوث الحادث ولما اجيب عن النقض المذكور ﴿١١٥﴾ بالمنع لجريانه على المادة المذكورة اشار اليه المحشى بقوله (وقد يجاب) اى قد يجاب بانا لا نسلم جريان هذا الدليل على افعال البارى تعالى (بان الاختيار هو التمكن) يعنى لا نسلم جريانه عليه وانما يجرى عليه اذا لم يكن المراد من الاختيار هو التمكن اى الاقتدار (من ارادة الضد) اى ضد ما اراده (حال ارادة الشئ) بان يقتدر على الترك حين ارادة الفعل وان يقتدر على الفعل حين ارادة الترك (لا بعدها) اى لا ان المراد من الاختيار هو التمكن والاقتدار من ارادة الضد بعد ارادة الشئ فالوجوب الحاصل بعد ارادته على هذا التقدير لا ينافى اختياره فى الازل (وكان يمكن) يعنى ان هذا الاختيار حاصل فى ذاته تعالى بالنسبة الى ارادته لان الله تعالى كان يقدر فى الازل او كان يمكن (فى الازل ان يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل) وكذا يتعلق هو بالفعل بدل الترك وكذلك العلم ايضا (وليس قبل تعلقها) يعنى والحال انه ليس قبل تعلق الارادة (تعلق علم موجب له) اى لتعلق الارادة (اذ لا قبل الازل) يعنى لانه لا اول فى الازل لانه مناف للازلية فتعلقاتهما ازلية فلا يتصور فيه القبلية والبعدية وذلك بان يكون تعلق العلم قبل تعلق الارادة وان يكون الارادة بعد تعلق العلم (بخلاف ارادة العبد) فان تعلق ارادته فى الازل فحينئذ يتحقق الوجوب فى الموجودات والامتناع فى المعدومات فلا يكون للعبد تمكن وقدرة من الطرفين اذا تعلق به ارادة الله تعالى

اختيار فى الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب او يمتنع * قال الفاضل الچلى ان النقض وارد لو كان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شئ فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا وجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لا ينافى الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافى له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة فى الازل وهو ظاهر ﴿قوله وقد يجاب بان الاختيار الخ﴾ حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافى الاختيار وهذا حاصل فى ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن فى الازل ان يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية فى الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب فى افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما فى افعال العبد فانه ارادة الله تعالى

(تأمل) وقد نقل السيالكوتى وجه التأمل وحاصله ان علم الله تعالى وان لم يكن مقدما على ارادته تعالى بالزمان لكونهما ازليا لكن العلم بحسب التعلق مقدم على الارادة بالذات وايضا ان ارادة العبد وان كان متأخرا عنهما بحسب الزمان لكنه مقدم على تعلق علم الله تعالى بالذات بناء على ما تحقق من ان علم الله تعالى تابع للمعدوم وان المعلوم متبوع له بطريق جرى العادة فعلى هذا لا يلزم المحذور وهو الايجاب وسلب القدرة والاختيار ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله

فى صدد الاثبات بان لقدرة العبد وارادته (مدخلا فى بعض الافعال) ولما توهم من ظاهر العبارة ان لقدرة العبد تأثيرا ما فيلزم المنافاة بين هذا وبين ما يفهم من الحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله فان المنفهم منه انه لا مؤثر الا الله فاراد المحشى رحمه الله دفع هذا المنافاة فقال (اى بالدوران) يعنى به ما هو المصطلح وهو ترتب الشئ على الشئ الذى له صلوح العلية كترتب الاسهال على شرب السقمونيا يعنى ان المراد بقوله ان لقدرة العبد مدخلا هو ان ترتب الفعل عليه بطريق الدوران لانه بمعنى ان له مدخلا فى التأثير وذلك الترتب انما هو الترتب المحض الخالص عن الحكم يعنى لا حكم فيه بالتأثير (والترتب المحض) يعنى والحال ان الترتب المحض الذى هو الحكم (بحكم) بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يتحقق لم يتحقق الفعل (كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار) فانه يحكم فيه بالدوران بانه متى مست النار حصل الاحراق ومتى لم تمسه لم يحصل الاحراق بمعنى ان الاحراق يترتب على مساس النار بمجرد الترتب المحض (لا بالتأثير) اى بالان يحكم فيه بان النار مؤثرة او غير مؤثرة وكذلك فعل العبد بالنسبة الى قدرته ليس فيه حكم بان لقدرته مدخلا فى التأثير فحينئذ

فيلزم الجبر فيه قطعا ﴿ قوله تأمل ﴾ لعل وجه التأمل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شئ تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعى القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل فى ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفهما على تعلقها بطريق جرى العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب سلب القدرة والاختيار ﴿ قوله اى بالدوران والترتب المحض الخ ﴾ دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال يدل على ان لقدرته تأثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى * وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير او بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لانه يحكم العقل بان لقدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها فى عدم التأثير بل كل منهما نظرى ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التى اوردت لنفى جبر المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة فى العبد فارقة بين حركتى البطش والارتعاش

لا يلزم ان يكون هذا منافيا لما سبق من ان الخالق هو الله (اذ لا حكم للضرورة فيه) هذا اشارة الى مصحح التفسير يعنى انما يندفع توهم المنافاة بالحمل على الدوران لانه ليس فى تأخير القدرة الحادثة حكم بل الحكم فيه انا اذا شاهدنا ترتب

شئ على شئ بانه متى وجد ومتى انعدم حكمنا بالضرورة ان هذا يترتب على هذا ولكن لكونه مؤثرا فيه شئ آخر فيحتاج فى اثباته الى دليل آخر ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الفرق بين قدرة الله وبين قدرة العبد وفى تحقيق ذلك الفرق بان صرف العبد قدرته الى الفعل يسمى كسبا وايجاد الله تعالى يسمى خلقا فقال (وتحققه ان صرف العبد) اى وتحقيق كون صرف العبد لقدرته كسبا (صرف القدرة) لما كان قوله صرف العبد قدرته يحتمل ان يكون بمعنى تعلق فعله له تعلق السببية وان يكون تعلق التأثير اراد المحشى ان يفسر معنى الصرف على وجه يوافق الصواب فقال (جعلها) يعنى ان معنى صرف العبد هو جعل العبد قدرته (متعلقة بالفعل) اى بفعله الاختيارى اى الصادر عنه بالاختيار بمعنى انه يعين الفعل المخصوص ويوضحه ويميزه من بين سائر افعاله بسبب انه يملك صرف القدرة ثم انه لما كان ذلك الجعل من العبد يخلق الله تعالى عند الاشاعرة القائلين بالجبر المتوسط اراد المحشى ان يذكر قيدا يتخلص من هذا المعنى فقال (وهو بتعلق الارادة) يعنى ان معنى تعلق القدره بالفعل

بحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثانى فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثانى كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهة فى تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى ﴿ قوله صرف القدرة جعلها الخ ﴾ يعنى معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر فى حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع ومرجح كما عرفت فى ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر فى افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا فى افعاله * واعلم ان هذا المقام يستدعى بسطا فى الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد اولا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد فى العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعى اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كان لها تأثير الاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة

ان ارادة العبد يتعلق به ويكون سببا لتعلق القدرة لا بمعنى انه سبب مؤثر فى حصول ذلك الصرف بل (بمعنى انه) اى التعلق (يصير سببا) اى سببا عاديا (لان يخلق تعالى) ﴿ ١١٨ ﴾ يعنى ان الله تعالى اجرى عادته
على ان يجعل ارادة العبد سببا لخلقه تعالى فيه (صفة) اى قدرة (متعلقة بالفعل) يعنى تعلق التعيين والترجيح بحيث لو كانت تلك الصفة مستقلة فى التأثير لاوجد الفعل (واما صرف الارادة اى جعلها) يعنى ان صرف الارادة التى فسرت بجعل القدرة (متعلقة) بالفعل (فيجوز ان يكون) ذلك الصرف (لذاتها) يعنى يجوز ان يكون علة الصرف عين تلك الارادة لا انها شئ آخر فحينئذ لا يلزم ما يقال ان تلك الارادة مخلوقة لله تعالى فيؤدى هذا الى الجبر المحض فانه اذا قلنا ان المرجح والداعى لصرفها هو ذات الارادة بناء على كونها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فلا يلزم هذا المحذور على ماعرف يعنى هذا الجواز مبنى (على ما عرفت) وهو عدم احتياج الارادة الى مرجح آخر غير ذاتها (فى ارادة الله تعالى)
فانه كما سبق ان ارادة الله تعالى عبارة عن صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات (فى) من غير احتياج الى المرجح وههنا كذلك بان يجوز ان يكون صدور ارادة العبد من ذاته فحينئذ لا يكون

اليه تعقيبا ذاتيا ﴿فان قيل﴾ ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعى اما ان يكون مخلوقا لله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله ﴿قلت﴾ ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على مابين فى موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين ﴿فان قيل﴾ اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة ﴿قلت﴾ قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعى اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعنى تعلق الارادة المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب * والحاصل ان الله تعالى خلق فى العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذا من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة فى الايجاد لاوجدها فالعلم بالحسن والقبح الداعى الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده ﴿فان قيل﴾ تلك الارادة التى من شانها الترجيح حادثة فهى اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا ﴿قلت﴾ تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور فى نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر فى الافعال الصادرة بتوسطها كما فى افعال البارى تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين ان تكون مستندة الى غيره فى عدم كونهما بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح

العبد مجبورا فى افعاله (وقيل صرف القدرة) هذا اشارة الى ما قال بعضهم فى تحقيق ماهية القدرة والارادة وفى بيان الفرق بينهما بان صرف القدرة (قصد استعمالها) يعنى ان صرف القدرة مغايرة لصرف الارادة فان صرف القدرة قصد استعمالها القدرة (وهو) اى والحال ان ذلك القصد (غير القصد الذى يحدث عنده) اى عند ذلك القصد (القدرة) فان القصدين متغايرين لان القصد بالنظر الى صرف القدرة بعد الارادة وهو عند وجود الفعل بخلاف صرف القدرة بالنسبة الى الارادة فانه قبل صرف القدرة فليحصل التغاير بين القصدين بالقبلية والبعدية (كما سيجئ) وهذا اشارة الى ما سيجئ فى بيان ما هو عند اهل السنة من ان الاستطاعة مع الفعل لان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وقوله لان صرف القدرة اشارة الى دليل المغايرة يعنى انما يكون القصد الاول مغايرا للثانى (لان صرف القدرة متأخرة) بالذات ﴿ ١١٩ ﴾ (عن القدرة المتأخرة) اى عن صدور القدرة التى تأخرت
(عن القصد) اى عن القصد الذى هو صرف الارادة والمتأخر عن المتأخر متأخر عنه يعنى ان العبد يقصد اولا ان يخلق الله له القدرة على صدور الفعل عنه ثم يخلق الله تعالى له القدرة عليه بسبب صرف ارادة العبد لذلك على مقتضى جرى العادة ثم يقصد العبد بعد خلق الله تعالى له القدرة صرف تلك القدرة عليه فالقصد الاول
مقدم على وجود القدرة بخلاف القصد الثانى فانه متأخر عن وجود القدرة فالقصدان متحدان بالذات ومتغايران بكون الاول القدرة وبكون الثانى بعدها وقوله (وليس بشئ) اشارة الى رد هذا القول وقوله لان قصد الاستعمال دليل لذلك الرد يعنى ان ما ذكره صاحب القيل ليس بشئ (لان قصد استعمال القدرة يقتضى ان يوجد القدرة) حين القصد (ولا يستعمل) اى ويقتضى ان لا يستعمل لان استعمالها موقوف على القصد فيكون القصد مقدما على الاستعمال بالزمان (فلا يكون) اى اذا كان الاستعمال المذكور متأخرا عن القصد وكان القصد متأخرا عن القدرة فيلزم ان لا يكون (القدرة مع الفعل كما هو مذهب من يقول) اى يحكم (بحدوثها) اى بحدوث القدرة (عند قصد الفعل)يعنى انا اذا سلمنا ان الصرف عبارة عن قصد استعمال القدرة يلزم ان نقول ان الاستطاعة حادثة قبل الفعل وهذا مذهب مخالف لمذهب الاشعرى فانه قد ذهب الى ان القدرة تحدث مع الفعل لا قبله كما سيجئ وقوله

فى هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال ﴿قوله وقيل صرف القدرة الخ﴾ اى وقيل فى بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجئ فى بيان الاستطاعة مع الفعل من القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادى لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشئ على نفسه ﴿قوله وليس بشئ لان قصد الاستعمال الخ﴾ اى ما ذكره صاحب القيل ليس بشئ اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضى ان يوجد القدرة فى العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان

(ثم ان تقدم الشئ باعتبار ذاته) اشارة الى منع التغاير بينهما والى منع لزومه للتقدم المذكور يعنى انا لا نسلم ان تقدم الشئ على الشئ باعتبار وتأخره عنه باعتبار يستلزم تغايرهما لان تقدم الشئ باعتبار ذاته كالرمى المتقدم على القتل (لاينافى تأخره) ذلك الشئ عنه (بحسب وصفه كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى) متقدم على القتل باعتبار ذاته ومتأخر عنه (باعتبار افضائه) اى ايصاله (الى الموت) وهذا الرمى (يكون قتلا) بعينه ويكون متأخرا عن الرمى باعتبار ذاته (وذلك) اى والحال ان كون الرمى قتلا باعتبار وصفه انما هو (عند تحقق الموت) وكذلك يجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اى بالنظر الى استعمال ﴿ ١٢٠ ﴾ القدرة فحينئذ لا يستلزم هذا مغايرة بين القصدين بحسب الذات ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تحقيق معنى الخلق (وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) يعنى ان معنى خلق الله تعالى فعل العبد انه يوجد فعل العبد عقيب مجموع الصرف والارادة ولما كان قوله عقيب ذلك دالا على ان ايجاد الله تعالى فعل العبد عقيب مجموع صرف القدرة والارادة وكان لفظ التعقيب يحتمل ان يكون تعقيبا ذاتيا بمعنى انه يجوز فيه وجود المتأخر مع المتقدم فى زمان واحد وان يكون تعقيبا زمانيا بمعنى انه لايجوز فيه وجود المتأخر مع المتقدم فى زمان واحد ومعلوم انه لو كان المراد به التعقيب الزمانى لزم ان يكون صرف القدرة مقدما على الايجاد فيكون منافيا لقول اهل الحق بان الاستطاعة مع الفعل فاراد المحشى ان يفسر التعقيب على وجه يوافق قول اهل الحق فقال (هذا) اى المراد من قوله عقيب مجموع صرف القدرة والارادة (هو التعقيب الذاتى) اى لا ان المراد به هو التعقيب الزمانى لان حمل قوله عقيب ايجاد الله تعالى على التعقيب الذاتى يجوز بالنسبة الى صرف القدرة والى صرف الارادة والى مجموعهما بخلاف الحمل على التعقيب الزمانى فانه مختص بالنسبة الى صرف الارادة فقط لكونه مقدما على الايجاد زمانا ثم اشار المحشى الى وجه الحمل عليه بقوله (والا) اى وان لم يكن المراد من التعقيب تعقيبا ذاتيا بل زمانيا يكون فاسدا لانه حينئذ لم يكن القدرة مع الفعل بل يقتضى ان يكون قبله فيكون مخالفا لمذهب الاشعرى (فالقدرة مع الفعل) اى لان المذهب ان القدرة مع الفعل والقضية اللازمة لكونه زمانيا هى القدرة قبل الفعل لا معه وهذا نقيض المذاهب ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الفرق بين الخلق والكسب وفى صدد الجواب على من قال يلزم فيه اثبات الشركة فقال (وينفرد كل منهما بما هو له) يعنى لا نسلم لزوم اثبات الشركة لان معنى الشركة هو اجتماع الاثنين على شئ وههنا ليس كذلك فان ههنا ينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر ولما توهم من هذا انه لو فسر الشركة بالانفراد لزم ان يكون فى مذهب الاستاد شركة وان يكون مذهبه اقبح من مذهب المعتزلة فاراد المحشى رد هذا التوهم بعد نقله فقال (قيل فحينئذ) اى فحين اذ فسر الشركة بما ذكر (لاشركة فى مذهب الاستاد) يعنى ابا اسحق الاسفرائنى لانه يستلزم عدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل ﴿ ١٢١ ﴾ مجموعهما مؤثر فى مقدور واحد (مع انه) اى مع ان مذهب الاستاد (اقبح شركة من مذهب المعتزلة) فان مذهب الاستاد على هذا التقدير يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة فى الايجاد بل يقتضى ان تكون ناقصة ومحتاجة الى اعانة الغير الذى هو العبد بخلاف مذهب المعتزلة فانه ليس بدال على النقصان بل هو دال على انه تعالى غير قادر على بعض الامور الذى هو صدور الشر من العبد فى زعمهم ولا نقصان فى ذلك كما انه لايلزم النقصان من عدم قدرته تعالى على الممتنعات ثم المحشى بعد ما نقله ههنا اراد ان يشير الى كون هذا الاعتراض مردودا فقال (وليس بشئ) اى ماذكره هذا القائل من لزوم عدم الشركة فى مذهب الاستاد ليس بشئ مسلم ممنوع (لان كلا من المؤثرين) اى من قدرة العبد (منفرد بما له) اى بقدرة خاصة لذلك المؤثر وقوله (من دخله فى التأثير) بيان لما اى من حال لها دخل فى التأثير وهذا اشار الى الرد لقوله لاشركة وقوله (على ان التأثير قدرة) اشارة الى الرد للاقبحية يعنى مع انا لانسلم ان مذهب الاستاد اقبح شركة من مذهب المعتزلة لان تأثير قدرة العبد ليس فى جميع الامور بل تأثيره (فى بعض الامور بجعل الله تعالى) اى باعطاء الله تعالى له قدرة فى تلك الامور الذى هو فعل العبد (وخلقه) اى وبخلقه تعالى تلك القدرة فيه (كذلك) اى كتأثيره تعالى (ليس اقبح) اى ليس ماذكر من مذهبه من ان تأثير قدرة العبد بجعل الله تعالى وبخلقه اقبح من نفى دخل قدرة الله تعالى بالكلية) بان يكون العبد مستقلا فى الخلق على خلاف ما اراده الله تعالى

لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعنى الاشعرى انها مقارنة للفعل بالزمان لا ما قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشئ باعتبار ذاته لاينافى تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اى بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمى متأخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء فى قولك رماه فقتله ﴿ قوله هذا هو التعقيب الذاتى ﴾ اى كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتى وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه بالذاتى لان خلق الله تعالى الفعل لايتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب ﴿ قوله والا فالقدرة الخ ﴾ اى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعرى ﴿ قوله قيل عليه فحينئذ لاشركة الخ ﴾ حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضى ان لايكون الشركة فى مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر فى مقدور واحد مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة فى الايجاد بل هى ناقصة محتاجة الى الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لايدل على النقصان بل على انه لايقدر على بعض الامور ولا نقصان فى ذلك كما لا نقصان فى عدم قدرته على الممتنعات ﴿ قوله وليس بشئ الخ ﴾ اى ما ذكره ليس بشئ لان كلا من المؤثرين اعنى قدرة الله تعالى وقدرة العبد ينفرد بما له من دخله فى التأثير على انا لانسلم انه اقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه مؤثرا فيها ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد

له من الخير (و) ان (لا يجرى فى ملكه) اى وليس باقبح ايضا من اعتقاد يقتضى ان لا يجرى الله تعالى فى ملكه (الاما يشاء) اى من فعل عبده بان يريد الله تعالى له خيرا ولا يقدر على اجراء مراده وهو حاصل مراد المعتزلة تعالى الله عن ذلك والحاصل ان الفرق بين مذهب الاستاد وبين مذهب المعتزلة هو ان مذهب الاستاد هو ان قدرة العبد مع قدرة الله تعالى مؤثرة فى بعض الامور بخلاف مذهب المعتزلة فان مذهبهم ان قدرة العبد مستقلة فى بعض الامور وغاية مايلزم على مذهب الاستاد شئ واحد وهو قدرة الله تعالى غير مستقلة ولا يلزمه تركها بالكلية ولا عدم جريان ما اراده فى ملكه لمشيته واما مايلزم مذهب المعتزلة فهو كلا الامرين احدهما نفى قدرة الله بالكلية والآخر عدم جريان مراده تعالى فى ملكه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير ماقاله صاحب التبصرة من ان القدرة علة للفعل فقال (وهى علة للفعل) ثم ان العلة لما انقسمت الى قسمين الى حقيقية وعادية ولم يجز ان تحمل العلة على الاولى اراد المحشى ان يفسره على وجه يجوز حملها عليه فقال (اى علة عادية) هى مايدور عليه الفعل وجودا وعدما يعنى انها ان وجدت العلة وجد المعلوم وان عدمت عدم ذلك (كالنار) حال كونها علة (للاحراق) ١٢٢ فان الاحراق يدور على النار بحيث ان وجدت النار وجد الاحراق وان عدمت عدم ذلك وهذا معنى ماقاله صاحب قول التبصرة يعنى انه جعلها علة عادية على خلاف مذهب الجمهور واليه اشار بقوله (والجمهور على انه شرط عادى) يعنى انهم ليسوا بقائلين على عليته وانما قالوا ان القدرة شرط للفعل يعنى انه مايتوقف عليه تأثير الفعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه (له كيبس الملاقى له) اى للنار فان تحقق اليبس فيما يلاقى لها لا يستلزم تحقق الاحراق ولا يكون (اصحابنا) مؤثرا فيه بل انه اشترط فى العاده انه اذا لقيه النار يكون يابسا وعلة يبوسيته ليست هى النار والقدرة على هذا التوجيه سواء كانت القدرة الحادثة علة عادية كما هو مذهب صاحب التبصرة او شرطا عاديا كما هو مذهب غيره ليس من شانها التأثير عند الشيخ بل تسميتها علة اوشرطا مجاز عنده ثم اشار الى توجيه آخر يستلزم كونها علة حقيقية فقال (ولك ان تقول من شانها التأثير عنده) اى عند صاحب التبصرة حيث غيرها بالعلة واراد به انها علة حقيقية لكنها ليست بمؤثرة بالفعل بل بمعنى ان من شانها التأثير (ومن شانها توقف تأثير الفاعل عليه) اى على قدرة العبد (عندهم) اى عند الجمهور وهم القائلون بان قدرة العبد شرط لتأثير الفاعل فحينئذ يكون تسميتها علة اوشرطا حقيقة لا عاديا اعلم ان من يقول من اصحابنا ان قدرة العبد مؤثرة لم يرد به انها مؤثرة بالفعل وعلى تقدير عدم تأثيرها بالفعل باتفاق بينهم كان فيه قولان احدهما انها ليست

خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق ﴿قوله ولا يجرى فى ملكه الخ ﴾ قيل الواو للحال ﴿اقول﴾ يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل فى الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى ﴿قوله اى علة عادية ﴾ وهى مايدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادى ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشى من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطا عاديا ليس بشئ وهذا عند الشيخ الاشعرى حيث نفى كون شان القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة اوشرطا مجاز ﴿قوله ولك ان تقول الخ ﴾ هذا ما وقع فى كلام الآمدى من ان شان القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فحينئذ تسميتها علة اوشرطا حقيقة فما قال الفاضل المحشى من ان كون شان القدرة التأثير غير مسلم عند

مؤثرة اصلا يعنى كما لم يكن مؤثرة بالفعل لم يكن مؤثرة بالقوة ايضا فيكون تسميتها علة وشرطا على طريق المجاز وهذا معنى ماحمل عليه المحشى وفسرها بقوله اى علة عادية وثانيا انها مؤثرة بالقوة وهذا هو المنفهم من كلام الآمدى فيكون علة حقيقية على هذا التقدير وبهذا يندفع ماقاله الفاضل المحشى من ان كون شان القدرة هو التأثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن للمحشى ايراده لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا انهم ينكرون ان يكون شانه التأثير ويحتمل ان يكون قوله (فتأمل) اشارة الى هذا الدفع ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير كون القدرة التى مع الفعل هو غير القدرة التى قبل الفعل يعنى بها ماقيل هى سلامة الاسباب فان قصد العبد الخير هو قصد الخلق من الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر هو قصد خلقه تعالى ذلك الشر فى العبد (فكان هو المضيع) اى اذا كان الامر كذلك كان العبد ضائعا لقدرته حيث لم يرد ان يصرفها ١٢٣ الى الخير ثم اراد المحشى ان ينبه على فائدة هذا القول من الشارح حيث عبر بقوله هو المضيع فقال (يشير) اى يشير الشارح بقوله هو المضيع (الى وجه الذم) اى الى وجه كون العبد مستحقا للذم فى الدنيا ومعاقبا فى الآخرة (فى ترك الواجبات) بمعنى انه لم يؤتها بان يريد خلق قدرة الله تعالى لفعلها (وان لم يكتسب القبيح) وان كان ذلك العبد الذى ترك الواجبات غير كاسب للمنهيات والحاصل ان استحقاق العبد للعقاب والثواب اما فعله واما تركه ففى فعله الخير قصده الى صرف قدرته الى فعله وفى تركه تضيعه للقدرة التى يفعل بها الخير حيث ترك القصد اليها ثم انه لما قال وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب كان الحاصل المنفهم منه ان استحقاق العبد للذم ترك فعل الخير كان هذا منافيا لما قال فيما سيجئ من قوله فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختيار صرفها الى الايمان فاستحق الذم فان الحاصل منه ان استحقاقه للذم صرف قدرته الى الكفر مع ترك صرفها الى الايمان فان استحقاقه للذم فى الاول انما هو الترك فقط وفى الثانى الترك مع الصرف فاراد المحشى ان يشير الى دفع هذا التوهم بتفسير قوله حيث قال ان المراد من التضيع ههنا بالنسبة الى ترك الواجبات وان المراد من الثانى هو بالنسبة الى فعل المنهيات واليه اشار

اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شانه التأثير ﴿قوله يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات الخ ﴾ يعنى ان وجه الذم واستحقاق العقاب فى ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ماهو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على مامر من ان الاعدام ليست متعلق المشية والقدرة واما عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق الذم فى ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيئ الاسباب وميلان النفس الى الفعل المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى عند تهيئ الاسباب والميلان الى فعل الواجب فاستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغى ان يعلم ان قول الشارح

بقوله (وهو لاينافى) يعنى ان فائدة التفسير ان التضييع فقط سبب للذم والعقاب فى ترك الواجبات وهذا الاينافى (الذم فى فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه) اى الى فعل الشر (على ماسيجئ) وهذا اشارة الى قوله فيماسيجئ فى تقرير قوله وصحة التكليف يعتمد الخ من قوله فالكافر قادر على الايمان المكلف به ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الاثبات لوجوب كون الاستطاعة مقارنة للفعل بالزمان على تقدير كونه عرضا حيث قال (والالزم وقوع ﴿١٢٤﴾ الفعل بلاالاستطاعة) ولماورد على هذه المقدمة انه يلزم من عدم مقارنة الاستطاعة للفعل بالزمان وقوع الفعل بلا استطاعة وكيف يلزم منه مع عدم التأثير لقدرة العبد عند اهل الحق بل المؤثر فيه هو الله تعالى فقط فاراد المحشى ان يجب عن هذا الايراد باثبات تلك المقدمة الممنوعة وبتحرير المراد فقال (لا يخفى ان هذا الكلام الزامى) يعنى ان هذا الذى اريد الاستدلال به على وجوب المقارنة دليل الزامى (على من يقول بتأثير القدرة الحادثة) لا انه دليل تحقيقى مسلم فحينئذ لايرد هذا المنع على تلك المقدمة فان حاصل الدليل انه لوكانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم منه وقوع الفعل من العبد بلااستطاعة لكن وقوعه بدون الاستطاعة منه محال عندكم بامعشر المعتزلة لاستلزامه تخلف (الاستطاعة) الاثر عن المؤثر لكون فعل العبد مؤثرا عندكم (والا) وهذا اشارة الى الاثبات لكون الدليل الزاميا بابطال نقيضه يعنى وان لم يكن هذا الكلام الزاميا بل كان تحقيقا مبنيا على مذهب اهل الحق (فلادخل) اى فلم يجوز ذلك لانه لادخل ولامدخل (للاستطاعة) اى لاستطاعة العبد (فى وجود الفعل) عند اهل الحق فان عندهم لايكون

فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قديستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قدلايعاقب بعفو من الله تعالى اوسهو من العبد اونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لوعوقب بذلك كان ملايما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه ليس مذهبنا * قال بعض الفضلاء انه لوكان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو مالم يعمل ﴿اقول﴾ الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلاقال فى تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكرة والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لايحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لايحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطر ممالايمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسئل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا مافى انفسكم اوتخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا (**قوله** وهو لاينافى الخ) اى كون التضييع سبب الذم والعقاب فى ترك الواجبات لاينافى ان يكون وجه الذم فى فعل المنهيات شيئا آخر اعنى صرف القدرة اليه على ماسيجئ فى قوله وصحة الاستطاعة تعتمد الخ حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره الخ وانما قلنا انه لاينافى ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغاير الما فى فعلها (**قوله** هذا الكلام الزامى الخ) اى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى مبنى على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل الدليل انه لوكانت

لقدرة العبد تأثير (حتى يستحيل) اى حتى يلزم ان يستحيل وجود الفعل (بدونها) اى بدون الاستطاعة فحينئذ لايفيد هذا الدليل وجوب المقارنة فان استحالة وقوع الفعل بدون استحالة وقوع الفعل بدون استطاعة العبد ممنوعة ﴿قوله﴾ اى ﴿١٢٥﴾ قول الشارح رحمه الله فى تقرير الاستدلال على الملازمة فى المقدمة الشرطية القائلة والالزم بقوله (لمامر من امتناع بقاء الاعراض) ثم قال المحشى (فلانقض) للاشارة الى ماقيل انه لوكانت القدرة مع الفعل ولم يكن قبله لزم حدوث قدرة الله اوقدم مقدوره لان المقدور اما ان يكون موجودا بتعلق قدرته مع الفعل الحادث اوبتعلق قدرته القديمة فان كان الاول يلزم حدوث قدرة الله تعالى وان كان الثانى يلزم ان يكون الفعل الحادث قديما ايضا وكلاهما باطل لان قدرة الله تعالى وتعلقها للحادث كلاهما قديم ولمابنى الشارح لزوم وقوع الفعل بلااستطاعة على امتناع بقاء الاعراض لم يتوجه عليه النقض (بقدرة الله تعالى اذليست) اى انما يندفع النقض بهذا البناء لان قدرة الله تعالى ليست (من قبيل الاعراض عندهم) اى عند الاشعريين لان العرض ممكن ولاشئ من صفات الله تعالى بممكن فلاشئ من العرض صفات الله تعالى وكذا العكس ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الجواب عمن يقول لم لايجوز ان يكون وجود الفعل بالقدرة العارضة السابقة فيكون قبل الفعل فحينئذ

الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلاالاستطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا اى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلايفندوجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذ لادخل للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها * قيل فيه انه قدعرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اماعلة عادية اوشرط عادى له وعلى كلا التقدين يستحيل وجوده بدونها عادة ﴿اقول﴾ ان كان لمدعى ان الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولايجوز تقدمها اصلا فلابد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لوجعل تحقيقيا فانما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لايستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلاحاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (**قوله** فلانقض بقدرة الله تعالى الخ) اى حين اذا كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لايرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لوكانت القدرة مع الفعل لاقبله لزوم حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدور حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته فقدثبت تعلق القدرة بمقدورها ليس حدوثه ولوكانت ممتنعة فى القدرة الحادثة لكانت ممتنعة فى القدرة القديمة ايضا كذا فى شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهى ممتنعة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على مامر فلوكانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلااستطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلايلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (**قوله** ليست من قبيل الاعراض)

يجوز ان يكون القدرة التى مع الفعل مثل القدرة السابقة لانها قدرة جديدة لان تجدد الامثال من مجوزات من ذهب الى امتناع بقاء الاعراض فاجاب عنه بقوله (فقد اعترفتم) يعنى انكم اذا جعلتم الاعراض مثلا متجددا مقارنا فقد عرفتم انتم (بان القدرة) التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة ثم اراد المحشى ان يبين حاصل هذا الجواب فقال (حاصله) اى حاصل الجواب (انه) اى الشان (ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى) فان دعواه ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبق تلك القدرة مثلها او لا فلا يرد حينئذ على دليله انه انما يدل على وجوب المقارنة لا على انه لا توجد قبل الفعل فيجوز ان يكون الاستطاعة قبل الفعل ويتجدد الامثال الى زمان الفعل ثم اراد المحشى ان ينبه على ان فيه بحثا فقال (وفيه بحث) اى فى كون نفى وجود المثل غير داخل فى دعوى الاشعرى بحث (اذ المذهب) اى لقائل ان يقول ان الاشعرى كما انه ادعى مقارنة القدرة للفعل ادعى ايضا نفى وجود المثل قبل الفعل لان مذهب الاشعرى ومذهب اصحابه (ان) اى ان الشان (لا قدرة قبل الفعل اصلا) ﴿ ١٢٦ ﴾ اى لا مثلا ولا غير مثل حيث قالوا ان القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله (ومدعى المعتزلة جوازها) اى جواز وجود القدرة (قبله) اى قبل الفعل فقال بعضهم ان القدرة باقية حال وجود الفعل وان لم يكن هذا الباقى قدرة لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها وقال بعضهم انها ليست بباقية بل يجوز انتفاؤها حال وجود الفعل (بين) كما يجوز انتفاء الفعل حال وجود المقدور (لا انه لابد) اى لا ان مذهب الاشعرى انه لابد (من مثل سابق) لان هذا المذهب هو مذهب المعتزلة القائلين بان وجود الفعل بالقدرة السابقة وبان تلك القدرة باقية الى وقت زمان وجود الفعل وقوله (كما ستعرف به) اشارة الى ماسيجىء من تحقيق قوله ان الاستطاعة قد يطلق على سلامة الآلات ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير حكاية السؤال الذى يرد على المعتزلة بان يقال انهم وان قالوا بامتناع وجود الفعل لزم التحكم والترجيح من غير مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى (لاستحالة ذلك) اى لاستحالة حدوث المعنى المرجح (على الاعراض) ثم اراد المحشى ان يذكر وينبه على دليل تلك الاستحالة وعلى ما يرد عليه فقال (والا) يعنى ان تلك الاستحالة ثابتة فانه ان لم يستحل حدوث معنى على الاعراض وكان امرا ممكنا (يلزم قيام العرض بالعرض) يعنى قيام ذلك الحادث العارض بالقدرة السابقة العارضة ثم نبه المحشى على شىء ورد على تلك

لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شىء آخر والصفات ليست كذلك ﴿ **قوله** حاصله انه ليس نفى وجود المثل الخ ﴾ يعنى حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل او لا وليس نفى وجود المثال السابق داخلا فى دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا على ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ماهو مذهبه فى جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع مقارنته له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ﴿ **قوله** وفيه بحث الخ ﴾ حاصله ان نفى المثل السابق داخل فى دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل. ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لابد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ماستعرفه فالنزاع

الملازمة فقال (يرد عليه) اى على قوله والا يلزم قيام العرض بالعرض (انه يجوز) يعنى انا لا نسلم انه يلزم من عروض المعنى على العرض قيام العرض بالعرض وانما يلزم ذلك لو كان الامر الحادث فيها فى الحالة الثانية امرا موجودا وليس كذلك فانه ﴿ ١٢٧ ﴾ يجوز (ان يكون الحادث) اى على العرض (وصفا اعتباريا) اى يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق فى الخارج بان يكون زائدا على نفس القدرة (مثل رسوخ القدرة) اى مثال ذلك الوصف الاعتبارى كون القدرة راسخة ومعلوم ان ذلك الرسوخ العارض على القدرة ليس امرا زائدا على القدرة ومتحققا فى الخارج (لا معنى موجودا) اى يجوز ان لا يكون ذلك الرسوخ معنى موجودا فى نفس الامر بحيث (يمتنع قيامه) اى قيام ذلك المعنى (بمثله) اى بمثل ذلك المعنى فى العرضية فحينئذ لا يلزم منه قيام العرض الموجود بمثله ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى توجيه النظر الذى يرد على الاستدلال على كون الاستطاعة مع الفعل فى صدد تفريع قول الامام الرازى عليه ﴿ ٩ — سيالكوتى — نى ﴾ حيث قال (ومن ههنا ذهب بعضهم) يعنى من اجل هذا التقرير ذهب بعضهم ثم المحشى اراد ان يبين ذلك البعض فقال (وهو الامام الرازى) ثم اشار المحشى الى فائدة هذا التحقيق بقوله (وبه يرتفع) اى بقول هذا الامام يرتفع (نزاع الفريقين) اى الاشعرى والمعتزلة وقوله

بين الفريقين فى ان القدرة قبل الفعل ام لا * قال فى المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التى يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى ﴿ **قوله** يرد عليه انه يجوز ان يكون الخ ﴾ حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها فى الحالة الثانية امر موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق فى الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها فى موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها فى الخارج كما لا يخفى * قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج فى النظر الذى ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء الشرط الخ انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور المناسبة ﴿ اقول ﴾ ان قول الشارح مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء ينافى ماذكر لان القدرة الراسخة الحادثة فى الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة فى الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان تكون الحادثة فى الحالة الثانية امورا خارجة تكون شروطا لتأثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل ﴿ **قوله** وهو الامام الرازى الخ ﴾ قال فى المواقف

ذهب بعضهم اشارة الى ما حكاه صاحب المواقف عن الامام وحاصله ان النزاع بين الاشعرى و بين المعتزلة فى مسئلة
الاستطاعة نزاع لفظى لان مراد الاشعرى من قوله ان الاستطاعة مع الفعل هى القدرة المستجمعة بشرائط
التأثير ومراد المعتزلة بقولهم ان الاستطاعة قبل الفعل هو ان القدرة التى هى مبدأ الافعال مجردة عن شرائط
التأثير قبل الفعل والمعتزلة يعترفون ان القدرة المستجمعة بشرائط التأثير انما هى مع الفعل والاشعرى يعترف ان القدرة
المجردة عنها قبل الفعل انتهى ملخصا ولما ورد على قول الرازى ان النزاع بينهما ليس بلفظى واستدل عليه
بان قدرة العبد ليست بمؤثرة عند الاشعرى ومؤثرة عند المعتزلة فحينئذ لا يجوز ان يكون مراد الشيخ
محمولا على انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة بجميع شرائط التأثير استدرك عنه المحشى واراد دفع هذا
الايراد عنه فقال (الا ان الشيخ) اى الاشعرى (لما لم يقل) اى لم يحكم (بتأثير القدرة الحادثة) اى بالفعل (فسروا)
اى فسر القوم (التأثير بما) اى بتأثير (يعم الكسب) اى ﴿ ١٢٨ ﴾ بتفسير يشتمل الكسب والخالق
(فصار الحاصل) هذا
جواب لما اى صارا
الحاصل من كلام الرازى
(ان القدرة) اى المراد
بقوله انه يجوز ان يحمل
لفظ القدرة التى ادعى
الشيخ بانها مع الفعل على
القدرة المستجمة لشرائط
التأخير هى القدرة (مع
جميع جهات حصول
الفعل) اى مع جميع الجهات
التى كان حصول فعل العبد
ووجوده (بها) اى بسبب
تلك الجهات بان يكون
قبل الفعل كما هو رأى
المعتزلة (اومعها) اى او حصول الفعل مقارنا مع تلك الجهات كما هو رأى الشيخ الاشعرى وايضا يعم ان يكون (الحادثة)
لزوما كما هو رأى المعتزلة اوعادة كما هو رأى الشيخ وهذه القدرة المستجمعة لشرائط التأثير (مقارنة للفعل)
وذلك ضرورى لاينكره احد (وبدونها) اى القدرة بدون جميع الجهات التى حصول الفعل بسببها
اومعها لايجب ان تكون مقارنة بل هى (سابقة عليه) اى على الفعل لا انها ليست معه بالضرورة ايضا
ثم ان هذا التوجيه فى قطع النزاع بتحرير مراد الطرفين لما طابق فى الظاهر مذهب الجمهور القائلين بعدم
التأثير لقدرة العبد اصلا لا بالفعل ولا بالقوة اراد المحشى تطبيقه ايضا مذهب الآمدى القائل بعدم التأثير
بالفعل وجواز التأثير بالقوة فقال (وفى كلام الآمدى ان القدرة) يعنى انه دفع فى كلام الآمدى ان القدرة
(الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير) يعنى وان وقع فى كلامه كذلك لكن وقع فيه ايضا ان عدم

قال الامام الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال
المختلفة ولاشك ان نسبتها الى الضدين سواء وهى قبل الفعل وتطلق على
القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولاشك انها لاتتعلق بالضدين بل هى
بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهى
مع الفعل ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع ﴿قوله الا ان الشيخ لما لم يقل الخ﴾
دفع لما اورد على ماقال الامام الرازى من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمة لجميع
شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير مايعم الكسب بان يكون المراد
القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة اومقارنة
عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات
التى يحصل الفعل بها اى بسببها كما هو رأى المعتزلة اومعها اى مقارنالها
كما هو رأى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة
عليه ﴿قوله وفى كلام الآمدى الخ﴾ اى وقع فى كلام الآمدى ان القدرة

التأثير يعنى مراده به عدم التأثير (بالفعل) لاعدم التأثير اصلا (لوقوع متعلقها) بفتح اللام يعنى اذ عدم التأثير
بالفعل ليس لامتناعها بالذات بل لكون متعلق تلك القدرة واقعا (بقدرة الله تعالى فحينئذ) اى فحين اذ كانت
القدرة الحادثة من شانها التأثير ويكون مراده بعدم التأثير بالفعل انه لتوقف تأثير العبد بالفعل على تأثير
قدرة الله المؤثرة لما تعلق به قدرة العبد (فلا اشكال) اى فى كون النزاع بين الفريقين لفظيا (اصلا) لان
من قال ان الاستطاعة قبل الفعل يريد بالتأثير التأثير بالفعل ومن قال انها قبل الفعل يريد به التأثير بالقوة
فلا حاجة فى تصحيح كلام الرازى الى الحمل على ارادة تعميم التأثير من الكسب والخلق كما لايخفى ﴿قوله﴾
اى قول الشارح رحمه الله فى بيان المقدمات الصعبة التى بنى عليها امتناع بقاء الاعراض وتلك المقدمات التى
بنى عليها امتناعها هو انه يمتنع قيام العرض بالعرض (وانه يمتنع قيامهما) معا بالمحل ثم المحشى اراد تفسير
مرجع ضمير التثنية فقال (اى قيام الشئ) وهو العرض القائم (وبقاؤه) اى وبقاء العرض (معا بالمحل) ثم
انه لما مر فى شرح قوله ليس ﴿ ١٢٩ ﴾ بعرض ان معنى قيام العرض بالمحل اما بمعنى هو ان تحيزه تابع
لتحيزه اوبمعنى اختصاص
الناعت بالمنعوت اراد
ان يفسر معناه ويخصصه
بالتفسير الاول فقال (بمعنى
تبعيتهما) يعنى ان معنى قيام
الشئ وبقائه ههنا بمعنى
تبعية الشئ وبقاؤه (له)
اى للمحل (فى التحيز) لا بمعنى
اختصاص الناعت بالمنعوت
وانما فسره بهذا وخصصه
به لان القائلين بامتناع قيام
العرض بالعرض هم
المتكلمون وهم الذين يفسرونه بهذا المعنى ثم انه لما اهمل الشارح فى ذكر الدليل لامتناع قيام العرضين بالمحل اراد
المحشى ان يذكره فقال (والا) اى وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل كامتناع قيام احدهما بالآخر (فليس جعل احدهما)
اى يلزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس جعل احد العرضين (صفة للآخر اولى من العكس) يعنى لو قلنا
ان الشئ موصوف والبقاء صفة ليس هذا اولى من قولنا ان البقاء موصوف والشئ صفة له (بل الكل) اى كل واحد
من العرض وبقاؤه (صفة المتبوع) وهو المحل ثم اراد المحشى ان يبين وجه كون تلك المقدمة صعبة البيان فقال
(ووجه الصعوبة فيه) اى فى اثبات المقدمة القائلة بانه لو لم يمتنع لزم من ترجيح احدهما بالموصوفية الترجيح
بلا مرجح ان تلك المقدمة فى حيز المنع لانه يجوز لقائل ان يقول انا لانسلم لزوم الترجيح من غير مرجح لجواز
وجود مرجح آخر له وهو (ان تابع شئ) اى التابع التابع آخر له (فى التحيز يجوز ان يكون) اى ذلك التابع
المضاف (تابعا) اى صفة (للآخر) اى للتابع الآخر اى للتابع الآخر لا لكونه تابعا من حيث هو تابع

الحادثة من شانها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى
حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية فى التأثير وحينئذ لا اشكال فى صحة
ماذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لايخفى ﴿قوله
بمعنى تبعيتهما فى التحيز﴾ انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام
العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى
اختصاص الناعت بالمنعوت اوالتبعية فى التحيز لم يأت بشئ ﴿قوله والا فليس
الخ﴾ اى وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل
احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء
اسود ﴿قوله ووجه الصعوبة الخ﴾ حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين
القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس
وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاولين لانه قد مر ذكرهما فى الشرح

بل (مخصوصية ذاتية بينهما) اى بين التابعين بحيث يصير احدهما صفة للآخر دون العكس مثلا يجوز ان يكون السواد القائم بالجسم باقيا ويوجد فى ذلك البقاء خصوصية تقتضى ان يكون البقاء صفة للسواد ولا يوجد تلك الخصوصية فى السواد فيجوز ان يقال السواد باق ولا يجوز ان يقال البقاء اسود ثم اعلم ان المحشى انما لم يتعرض لوجه صعوبة المقدمتين الاولين لمرور ذكرهما فى الشرح ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تقرير الجواب عن السؤال الذى يرد على تفسير المصنف لقوله الاستطاعة بسلامة الاسباب حيث قال (المراد بسلامة الاسباب) والآلات له وما احتاج فى كلام الشارح الى بعض تفصيل وتحقيق اراد المحشى ان يبينه مع بيان توجيه آخر فقال (يعنى) اى يريد الشارح بهذا التفسير (ان للمكلف وصفا اضافيا) اى وصفا يوصف به المكلف بحال متعلقه وهو كون اسبابه وآلاته سالمة عن الآفة (يعبر عنه) اى عن ذلك الوصف (تارة) اى فى بعض الاحيان (بلفظ مجمل) وهو الاستطاعة (دال على الاضافة) اى يدل ذلك اللفظ المجمل الذى هو الاستطاعة على كونه سلامة الاسباب ضمنا) اى دلالة ضمنية لا دلالة صريحة فيقال زيد مستطيع اى سلامة اسبابه (وتارة) اى ويعبر عنه ١٣٠ فى بعض الاحيان (بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا) اى دلالة مطابقية فيقال فيه زيد ذو سلامة اسبابه واذا كان الامر كذلك (فلا فرق) اى لا يحصل الفرق بين التعبيرين (الا بالاجمال والتفصيل ونظيره) اى ونظير هذا التعبير (التمول وكثرة الاموال) يعنى ان التمول وكثرة الاموال لفظان يدلان على معنى واحد واذا اريد تعبيره بالتفصيل يقال زيد كثير المال اى كثير ماله وهذا التوجيه من المحشى تصريح (ولا) بان الاستطاعة وسلامة الاسباب كلاهما وصف اضافى وهكذا اراد به الشارح ثم انه لما وجه بعضهم عبارة الشارح بان مراده بهذا التصحيح هو ان يحمل قوله ذو سلامة الاسباب وصفا ذاتيا للمكلف زعما منه ان الاستطاعة وصف ذاتى له وتأويل الشارح بقوله ذو سلامة يشعر لجعل قوله سلامة الاسباب وصفا ذاتيا كالاستطاعة حيث يصح التفسير اراد المحشى ان يرد هذا التوجيه فقال (وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) بالاستناد على انه لو كانت الاستطاعة وصفا ذاتيا لم يصح تفسيرها بسعة اسبابه لانها ليست وصفا له باعتبار ذاته بل هى وصف له باعتبار متعلقه لان السلامة ليست وصفا للمكلف بل هى وصف للاسباب والآلات فى الحقيقة واما تفسير الشارح له بذو سلامة فانه انما هو لتصحيح الحمل لانه للجعل وصفا ذاتيا واشار اليه بقوله (والا لم يصح تفسيرها) اى ان كان المراد به وصفا ذاتيا لم يصح تفسير الاستطاعة (بسلامة اسبابه وقوله ذو سلامة اسبابه يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا) يعنى خذ هذا التأويل من الشارح فى امثال هذا ثم اراد المحشى ان ينبه على التأويل الذى افاده السيد الشريف قدس سره فى بحث الدلالة فى شرح التلخيص فقال فيه (والاقرب ما افاده) يعنى ان الاقرب الى الفهم هو التأويل الذى افاده (بعض الافاضل من ان امثاله) اى قالوا ان امثال ١٣١ هذا التركيب يعنى التركيب الذى يوصف الذات بحال متعلقه نحو زيد قائم ابوه وكذا قولهم فى تعريف الحق انها مطابقة الواقع اياه وقولهم فى تعريف الدلالة انها فهم المعنى من اللفظ (مبنية على التسامح) يعنى ان امثال هذه التراكيب ليست على حقيقتها بل هى محمولة على التسامح يعنى انهم تسامحوا فيها لانهم لم يقصدوا بقولهم سلامة الاسباب صريح معناه وهو انه ليس بوصف للمكلف بل قصدوا به معناه الذى فهم منه (فان وصف المكلف) اى فى الحقيقة والقصد (هو كونه) اى كون المكلف ملابسا (بحيث سلمت اسبابه) لان وصفه سلامة الاسباب وقوله (ولوضوح الامر تسوح فى عد سلامة الاسباب وصفا له)اشارة الى وجه التسامح يعنى انهم نظروا الى وضوح الامر وتسامحوا فيه وقالوا هو سلامة الاسباب ووجه الوضوح ان كون الاستطاعة صفة للمكلف كون السلامة ليست بصفة ظاهر وقد سبق مثله فى قوله مطابقة الواقع اياه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله حكاية عن المصنف بان التكليف منوط على الاستطاعة التى قبل الفعل حيث قال ان التكليف (يعتمد على

﴿ قوله يعنى للمكلف وصفا اضافيا الخ ﴾ يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا وهى الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والآلات ﴿ قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع ﴾ يعنى واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد أن كون الاستطاعة وصفا ذاتيا له ممنوع والا لما صح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما سنح بخاطرى الكليل وذهنى العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسباب داخلا فى تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتى له والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد الخ جواب سؤال وهو ان يقال لا نسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك *وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله قولنا ذو سلامة اسباب الخ يصير كلاما على السند الغير المساوى وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم ﴿قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل الخ ﴾ اراد به السيد الشريف وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا فى ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا فى تعريفها معنى هو صفة اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام فى كل وصف للشئ بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد

هذه الاستطاعة) اى على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب لا على الاستطاعة التى هى القدرة مع الفعل يعنى
القدرة التى يكون بها الفعل ولما كان هذا الكلام محتاجا الى ايضاح وتدقيق اراد المحشى ان يوضحه
ويبين سره فقال (والسر) اى الوجه الخفى (فيه) اى فى كون التكليف منوطا عن الاستطاعة التى
بمعنى سلامة الاسباب (ان سلامة الاسباب مناط) اى محل (خلق الله تعالى) وقوله (القدرة) بالنصب
مفعول الخلق اى يخلق الله القدرة (الحقيقية) التى بها الفعل (عند القصد) اى عند صرف العبد اياها
(بالفعل) اى يكون صرف العبد اياها سببا عاديا لخلق التأثير فيها (فبعد السلامة) اى فبعد كون الاسباب
سالمة فى العبد المكلف (لا حاجة من جهة العبد) اى من جانب المكلف الى شئ (الا الى القصد) اى
الى قصد الفعل حتى يخلق الله تعالى بسبب قصده قدرة لذلك العبد يعنى ان الله تعالى يخلق الاسباب
والاعضاء سالمة ثم يأمره بصرف قدرته الى الفعل ﴿ ١٣٢ ﴾ المرضى او ينهى عن صرفها الى
الفعل المنهى عنه ثم قصد العبد فعلا مرضيا فيكون هذا القصد سببا عاديا لخلق الله تعالى له القدرة التى مع فعله او يضيع صرفها اليه فلم يخلقه كما عرفت ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله حكاية عن المصنف (ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه) ولما كان الفعل الذى ليس فى وسع العبد اما لكونه ممتنعا لذاته
واما لكونه ممكنا ولكن ليس من عادة الله تعالى ان يخلقه فى العبد واما لكونه ممكنا ومن عادته ان يخلقه (جنس)
فيه لكنه يمتنع لغيره لعدم تعلق ارادة الله تعالى به وكان فى تعيين محل النزاع واختلاف فى انه فى اى مرتبة من تلك
المراتب وقع النزاع بين الاشعرى والمعتزلة فاراد المحشى ان يحققه ويفصله فقال (تحرير المقام) واعلم
ان محل النزاع عند المحققين هو المرتبة الثانية وعند امام الحرمين هو المرتبة الاولى واليه اشار بان تحرير
محل النزاع على ما هو رأى المحققين (ان ما لا يطلق على ثلاث مراتب) المرتبة الاولى (ما يمتنع)
اى الفعل الذى يمتنع وقوعه (فى نفسه) اى فى ذاته لا بالنسبة الى العبد كالاعدام القديمة وقلب الحقائق
(و) المرتبة الثانية (ما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد عادة) وذلك اما بانه لا يكون من جنس
ما يتعلق به القدرة الحادثة كما فى خلق الجواهر او يكون مما يمكن من جنسه ولكن لا يمكن نوعه او صنفه

قائم ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف
فى حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله فى قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر
(**قوله** تحرير المقام الخ) اى تحرير محل النزاع على ما هو رأى المحققين فانه
حكى عن امام الحرمين والامام الرازى جواز التكليف بالمحال بل الوقوع
مستدلين بما ذكره المحشى بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب
ذلك الى الشيخ الاشعرى ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه
لا تأثير لقدرة العبد فى افعاله فهى مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة
مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة
وليس بشئ لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق
على ما سيذكره المحشى ولانه لا معنى لتأثير العبد فى افعاله الا القصد اليه
باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد
على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة (**قوله** ما يمتنع فى نفسه) كاعدام
القديم وقلب الحقائق (**قوله** ولا يمكن من العبد) اما بان لا يكون من

كحمل الجبل وكالطيران الى السماء فانه يمكن من الحيوان ولا يمكن من الانسان عادة (و) المرتبة الثالثة
(ما يمكن منه) اى الذى يمكن وقوعه من العبد عادة (لكن تعلق) يعنى انه يمتنع وقوعه فامتناعه
ليس لذاته ولا لكونه مخالفا للعادة بل لانه تعلق (بعدمه علمه تعالى وارادته) كما فى ايمان بعض الكافر
المخذول وطاعة بعض العاص الممقوت فان الايمان والطاعة ممكنان من كل منهما عادة لكن لما علم الله واراد
خلافه وصرف عنهما الايمان والطاعة ولم يخلق فيهما ذلك امتنع الايمان والطاعة لا لاختيار كل منهما
خلافه كما قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى ختم الله على قلوبهم يعنى ان الطبع والختم
بسبب كفرهم (فالاولى) ﴿ ١٣٣ ﴾ اى فالمرتبة الاولى من المراتب الثلاثة وهى ما يمتنع وقوعه
بالذات (لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا) اى اتفاقا بين المعتزلة وبين المحققين من الاشاعرة خلافا للامام الرازى وامام الحرمين واستدلوا على امتناعه بانه لو صح التكليف بالمستحيل بالذات لكان مطلوب الحصول ولو كان مطلوب الحصول لكان متصور الثبوت لكون طلبه فرعا لتصوره وتصور الثبوت خلاف تصور ماهيته لان ماهيته تمتنع الثبوت وهو باطل لانه حينئذ يكون كتصور الاربعة مع عدم الزوجية (والثانية) اى
المرتبة الثانية منها وهى التى يمكن فى نفسه ولكن لا يمكن من العبد عادة (لا يقع اتفاقا) يعنى التكليف به
غير واقع بالاتفاق بشهادة الآيات كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وكقوله تعالى وما جعل
عليكم فى الدين من حرج (ويجوز) يعنى انهم اختلفوا فى جوازه فانه يجوز (عندنا) يعنى معاشر
الاشاعرة بدليل انه يجوز ان يخلق الله تعالى قدرة فى العبد على ذلك الفعل الذى هو خلاف العادة
(خلافا للمعتزلة) بل وللماتريدية ايضا لكن الفرق بينهما وهو انه عند المعتزلة لوجوب الاصلح عليه
تعالى فان الاصلح ان لا يكلفهم على فعل يخالف العادة وعند الماتريدية لوجوب الرعاية للحكمة فى افعاله
تعالى فان مقتضى الحكمة ان لا يكلف على الفعل الذى يخالف العادة فالفرق بين المعتزلة والماتريدية هو

جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من نوع
او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء (**قوله** لكن
تعلق بعدمه علمه تعالى الخ) فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان
ممكنا فى نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة (**قوله** فالاولى لا يجوز
الخ) اى التكليف بالممتنع الذاتى لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا
بناء على تجويز الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف
بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء
الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه
اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان
ماهيته تنافى ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس
بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة
وتحقيق هذا الكلام فى شرح المختصر العضدى (**قوله** والثانية لا تقع
اتفاقا الخ) بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها (**قوله** يجوز عندنا الخ) لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على
ذلك الفعل على خلاف العادة ﴿ فان قيل ﴾ فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك
﴿ قلت ﴾ فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف

ان المعتزلة يقولون ان التكليف بما لايطاق عادة لايجوز على الله تعالى لكونه خلاف الاصلح وفعل الاصلح واجب
على الله تعالى والماتريدية يقولون انه لا يجوز لانه خلاف مقتضى الحكمة فى نفس الامر لا لوجوب فعل
الاصلح عليه تعالى اعلم ان هذا هو محل النزاع بين الاشعرية وبين المعتزلة عند المحققين يعنى الاختلاف فى
جواز هذا النوع لا فى وقوعه ولا فى الجواز والوقوع فى النوع الاول (و) المرتبة (الثالثة)
وهو الذى يمكن من العبد وقوعه ولكنه يمتنع لتعلق علمه تعالى او ارادته بعدمه (تجوز وتقع بالاتفاق)
وهذا كالتكليف لمثل ابى جهل بالايمان بعد الاخبار عنه انه لا يؤمن ولا يريد الله تعالى ايمانه فان امكان
الايمان منه فى نفسه وسلامة الاسباب يجوز التكليف واخبار الله تعالى بعدم ايمانه وبموته على الكفر
يقتضى كونه عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف لم يكن عاصيا (فهذا) اى هذا الذى ذكرناه من جعل ما يطاق
مقسما مع ادخال المرتبة الثالثة فيما لايطاق لجعله قسما منه (توجيه ما) اى توجيه القول الذى (قيل
تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعرى) فعلى ١٣٤ هذا يحمل قوله ما لا يطاق على
المرتبة الثالثة التى يجوز
وقوعها بالاتفاق فهم
الاشعرى بخلاف المرتبتين
الاولين فانهما غير واقعين
فلا يجوز حينئذ ان يحمل
كلام الاشعرى عليه لان
النوع الذى يصدق عليه
انه مما لايطلق وانه واقع
انما هو هذا النوع ولما
توهم ههنا انه اذا كان
مراد الاشعرى ان المرتبة
الثالثة واقع فلامعنى لبيان
الخلاف فيه لان وقوع هذا التكليف متفق عليه اراد المحشى دفع هذا التوهم فقال (ومن لايقول به) اى (وغير)
الذى يحكم بوقوع هذا التكليف فى هذه الصورة وهو الماتريدية (لايعدها) اى لايعد المرتبة الثالثة (من المراتب)
اى من مراتب مالايطاق (نظرا الى امكانها) اى الى امكان هذه المرتبة (من العبد فى نفسه) يعنى ان هذه المرتبة
مما يطاق لانه ممكن فى نفسه يعنى ان فى هذه المرتبة جهتين جهة باعتبار نفس ذلك الفعل وجهة باعتبار عدم تعلق
ارادة الله تعالى بوجوده او بعدمه وهو باعتبار الاول داخل فيما يطاق وقسم من اقسامه وباعتبار الثانى داخل
فيما لايطاق والاشعرى ادخله فيما لايطاق فحكم بان ما لايطاق واقع بخلاف الماتريدية فانه لم يدخله فيه بل
ادخله فيما يطاق فحكم بان ما يطاق واقع وما لايطاق غير واقع ولما كان لهذا الكلام توجيه آخر اراد المحشى
ان يذكره وان يبين بعديته فقال (وقد يوجه) اى ان بعضهم حمل كلام الاشعرى يعنى قوله تكليف مالا
يطاق واقع (ايضا) اى كما حمله على التوجيه الاول على ان كلامه هذا مبنى على اصلين ثابتين عنده وقوله

العبد (**قوله** والثالثة تجوز وتقع الخ) فان من مات على كفره ومن اخبره الله
بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (**قوله**
فهذا توجيه الخ) يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع
توجيه ما قيل ان تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعرى وليس المراد
ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لايمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف
لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها وبشهادة الاستقراء (**قوله** ومن
لايقول به لايعدها الخ) دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعرى
ما ذكر فلامعنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل
الدفع ان من لايقول بوقوع تكليف مالا يطاق لايعد هذه المرتبة اى الثالث
من مراتب مالايطاق نظرا الى انه ممكن فى نفسه من العبد (**قوله** وقد يوجه
ايضا الخ) اى قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة فى الفعل عند الشيخ

(بان القدرة) متعلق بقوله يوجه يعنى يوجه بان القدرة (غير مؤثرة) وهذا اشارة الى احد الاصلين
وقوله (وغير سابقة على الفعل) اشارة الى الاصل الثانى يعنى انه ثبت ان القدرة الحادثة الصادرة من العبد غير
مؤثرة وان القدرة غير سابقة على الفعل بل قد ثبت ان الاستطاعة مع الفعل (عنده) اى عند الاشعرى (فيكون)
اى اذا ثبت هذان الاصلان يكون ما كلف به العبد (مما) اى من الفعل الذى (لايطاق بهذا الاعتبار)
لانه اذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن العبد قادرا على تأثيره وكل ما هو ليس بقادر على تأثيره يكون مما لايطاق
فيكون كل ما وقع من التكليفات مما لايطاق وايضا انه لما كانت القدرة غير سابقة على الفعل بل هى مع الفعل
عنده اقتضى ان يكون التكليف مع الفعل وليس كذلك بل التكليف سابق على الفعل بالضرورة فيكون
التكليف الذى مع الفعل تكليفا بما لايطاق ثم اشار الى بعدية هذا التوجيه فقال (وفيه بعد لانه) اى لان هذا
التوجيه (يستلزم كون كل تكليف) اى هذا التوجيه يستلزم ان يكون كل تكليف واقع من الله تعالى (كذلك)
اى مما لايطاق لان هذين الاصلين يعمان لكل فعل يصدر من العبد ولو كان المراد من هذا الكلام ذلك
المعنى لزم ان يكون كل ما امر به العبد او نهى عنه مما لايطاق (وهو) اى والحال ان الاشعرى (لايقول به)
اى لايحكم بان التكليف الذى حكمنا بانه واقع هو من الافعال التى لايطاق مطلقا وبالنسبة الى كل العباد
بل هذا القسم واقع بالنسبة الى بعض العباد وهم الذين اخبرهم الله تعالى بانهم لايؤمنون ثم انه يلزم على
الاصل الثانى فساد آخر ١٣٥ وهو انه لو كان كون القدرة غير سابقة مستلزما لكون
الفعل مما لايطاق لزم على
قول المحققين ان الاستطاعة
التى مع الفعل مما لايطاق
ولم يقل به احد من المحققين
(قوله) اى قول الشارح
رحمه الله فى بيان حكم كل
من المراتب الثلاثة مع ذكر
ادلة كل منها فقال (ثم عدم التكليف لما ليس فى الوسع متفق عليه) ولما كان مراد الشارح بقوله ما ليس
فى الوسع يحتمل ان يكون مراده منه المرتبة الاولى يعنى الفعل الذى يمتنع فى نفسه وان يكون المرتبة الوسطى يعنى
الفعل الذى يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد اراد المحشى ان يعين المراد فقال (اى بما يمكن فى نفسه ولا يمكن
من العبد) يعنى به المرتبة الوسطى وقوله (بقرينة قوله) اشارة الى قرينة التفسير يعنى انما حمل كلامه على هذا
بدلالة قوله (وانما النزاع فى الجواز) يعنى ان قوله وانما النزاع فى الجواز يعين المرتبة الثانية فان النزاع الواقع
بين الاشعرى والمعتزلة انما هو فيها بخلاف المرتبة الاولى والثالثة فان المرتبة الاولى لا نزاع فيها لا
فى جوازها ولا فى وقوعها فانه لايجوز بالاتفاق والمرتبة الثالثة جائز وواقع بالاتفاق فلا نزاع فيها ايضا
واما المرتبة الوسطى فان عدم وقوعها اتفاقى ايضا واما جوازها فمختلف فيه ثم اشار المحشى الى
توجيه آخر بجواز التعميم الى الاولى والوسطى فقال (ولك ان تأخذهما) اى وجاز لك ان تأخذ
قوله ما ليس فى الوسع وقوله وانما النزاع فى الجواز (على الاطلاق) اى على العموم بان يحمل مراده
على ان عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق اى بالفعل الذى ليس فى وسع العبد سواء كان فى جوازه نزاع

وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لايطاق بهذا الاعتبار
(**قوله** بما يمكن فى نفسه الخ) يعنى ان المراد بقوله ما ليس فى الوسع
المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز فان النزاع انما هو فى
جوازه اذا التكليف بالمرتبة الاولى لايجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع
اتفاقا (**قوله** ولك ان تأخذهما) اى لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق
ولا تقيدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع

كما فى المرتبة الوسطى اولم يكن فى جوازه نزاع ايضا كما فى المرتبة الاولى فحينئذ لايكون قوله وانما النزاع قرينة للتخصيص بالمرتبة الوسطى (لانه) يعنى وانما لم يكن قرينة لان الاطلاق (لايستلزم الشمول) اى شمول كون الجواز منازعا فيه بان يكون شاملا لكل مايصدق عليه قوله ماليس فى الوسع لان هذا القول انما يصدق على المرتبتين فلايلزم شمول قوله وانما النزاع فى الجواز لكل واحد مما يصدق قوله ماليس فى الوسع لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة ويحتمل تلك الحصة حصصا كثيرة من غير تعين عين ولاشمول ألاترى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لايحمل مراده على الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم ثم انه لما استدل من جوز تكليف المحال بتكليف ابى ❧ ١٣٦ ❧ لهب اراد المحشى ايراده وايراد

الذى يرد عليه من المنع فقال (وقد يقال) وقائله امام الحرمين والامام الرازى كما فى شرح المقاصد لانهما ممن جوز التكليف بالمحال حتى قالا ان مراد الاشعرى من قوله تكليف مالايطاق واقع هو تكليف الممتنع بالذات واستدل عليه بقوله (وان ابالهب) وكذا مثله ممن اخبر الله تعالى بانهم لايؤمنون (كلف بالايمان) وبعدم الايمان ايضا (وهو) اى الايمان (تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماعلم مجيئه به) اى من الله تعالى

(ومن جملته) اى والحال ان من جملته ماعلم مجيئه به (ان لايؤمن) لانه اخبر بانهم لايؤمنون والايمان بصدق هذا (بل) القول واجب واذا كان كذلك (فقد كلف) اى ابو لهب وامثاله (بان يصدقه) اى بان يؤمن بما يجيء من الله تعالى (فى ان لايصدقه لانه كلف بتصديق مضمون قوله لايؤمنون وهو عدم الايمان منهم وكانه قال آمن ولا يؤمن (واذعان ماوجد) اى وقبول ابى لهب للامر الذى وجد (فى نفسه) اى فى باطنه او فى نفس ذلك الامر (خلافه) اى خلاف ذلك الامر الذى علمه واذعنه (مستحيل) اى ذلك الاذعان مستحيل منه (قطعا) لانه لو وجد فى نفسه تصديقا لحصل فى عقله صورة التصديق بالضرورة وهو علمه بانه مصدق والتكليف له بتحصيل عدم صورة التصديق تكليف بالمحال ثبت (فحينئذ) اى فحين اذ كلف ابو لهب بتصديق قوله تعالى وبخبره بانه لايؤمن مع كونه ممتنعا (يقع التكليف بالمر

وبالنزاع فى الجواز فى جميع مراتبه لان الاطلاق لايستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولاشمول ألايرى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لايستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالايطاق وبالنزاع فى جوازه لايستلزم ان يكون فى جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل الضمير فى قوله ولك ان تأخذهما الى الامكانين وقال ولك ان لاتقيد الامكانين اعنى مايمكن فى نفسه ولايمكن من العبد فى نفسه وهو لايستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله مايمكن وكذا لايستلزم شمول مايمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولايخفى انه لغو من الكلام لامدخل له فى المقصود اصلا (قوله وقد يقال ان ابا لهب الخ) يعنى ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبى عليه الصلاة والسلام بجميع ماعلم مجيئه به من عند الله تعالى ومن جملة ماعلم مجيئه به ان ابا لهب لايؤمن به ولايصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه يؤمن به وان يصدقه فى ان لايصدقه وانه محال لان اذعان الشخص بامر علم فى باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعنى ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق

الاولى) اى بالتكليف بالممتنع لذاته (فضلا عن الجواز) يعنى اذا وقع ذلك التكليف ثبت جوازه بالطريق الاولى ثم اراد المحشى ان يشير الى منع يرد على هذا البيان فقال (وفيه بحث) اى فى هذا التحقيق الذى نقله المحشى بحث بان يقال انا لانسلم ان مثل ابى لهب يجد فى نفسه خلاف مايعلمه (لانه يجوز ان لايخلق الله تعالى فيه العلم) اى العلم الوجدانى (بالعلم) اى بتصديقه فى ان لايصدقه وان حصل له التصديق فى ان لايصدقه (فلايجد) اى فحينئذ لايجد ❧ ١٣٧ ❧ (من نفسه خلافه) اى خلاف ما اذعنه وهو التصديق فحينئذ

لايكون تكليفا بالممتنع لذاته ولما توجه عليه ان العلم بالعلم ضرورى وعدمه ممتنع والممتنع لايدخل تحت القدرة فكيف يجوز ان يخلق الله العلم بالعلم اجاب عنه بقوله (نعم هو) اى عدم خلق العلم بالعلم ممتنع لكنه ليس بممتنع بالذات بل هو (خلاف العادة) اى ممتنع عادى لاذاتى (فيكون)اى هذا النوع (من المرتبة الوسطى) وهى التى يمكن فى نفسها ويمتنع بالنسبة الى كونه خلاف العادة ولايكون من المرتبة الاولى التى هى مما يمتنع لذاته حتى يكون تكليفا بما لايمكن ولما لم يكن هذا الجواب مخلصا من المناقشات اراد المحشى

ان يشير الى الجواب الذى اختاره السيد الشريف فى شرح المواقف فقال (والذى) اى والجواب الذى (يحسم) اى يقطع (مادة الشبهة) اى بحيث لايرد عليه شىء من المناقشات كما يرد على الجواب الاول بان يقال انه يلزم على تقدير كونه من المرتبة الوسطى ان يقع التكليف بها مع انه ذكر فيما قبل انه لايقع به التكليف اتفاقا (هو) اى ذلك الجواب (ان المحال اذعانه) يعنى انا لانسلم انه يلزم منه المحال المذكور لان المحال الذى يلزمه هو اذعان ابى لهب (بخصوص انه لايؤمن) مع ان كونه مكلفا بايمانه بذلك غير مسلم (وانما يكلف به) اى وانما يكون مكلفا

بل بكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لايصدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعنى الممتنع لذاته فضلا عن جوازه (قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ) يعنى انه انما يجد فى نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذى حصل له ويجوز ان لايخلق الله فيه العلم بالعلم فلايجد فى نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون له تكليف بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورى لايتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادى فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لايقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه فى ان لايصدقه بان اذعان ما وجد فى نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه فى الاخبار بانه لايصدقه فى شىء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه فى ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شىء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لايخفى وهذا التقرير اختاره الشارح فى حواشى العضدى ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ماعلم مجيئه به ومعنى لايؤمن به رفع الايجاب الكلى لا السلب الكلى فلاينافيه التصديق فى هذا الاخبار تأمل وفى قوله والذى يحسم مادة الشبهة اشارة الى ماذكرنا من المناقشات (قوله والذى يحسم مادة الشبهة) هذا الجواب اختاره السيد الشريف فى شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالى فى حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلى ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلى فالتصديق بانه لايؤمن من المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع

بإيمان لايؤمن (اذاوصل اليه) اى الى ابى لهب (ذلك الخصوص) اى خصوص انه لايؤمن (وهو) اى والحال ان ذلك الوصول اى وصول هذه الآية الى ابى لهب (ممنوع) وتعلق علم الله تعالى به واخباره لرسوله بذلك لايستلزم وصول هذا الخبر الى امثال ابى لهب هذا وقد اخبر الله تعالى لنوح عليه السلام بانه لن يؤمن من قومك الامن قد آمن مع انه لم يثبت ان هذا الخبر وصل الى قومه (واما قبل الوصول) يعنى واما الايمان الذى امر به ابولهب قبل وصول هذا الخبر اليه (فالواجب) اى فالايمان الذى وجب عليه (هو الاذعان الاجمالى اى قبول جميع ما انزل الله على رسوله من غير تفصيل لا ان الواجب عليه هو الايمان التفصيلى الذى من جملته انه لايؤمن (اذ الايمان) يعنى لان الذى تقرر فى الاصول ان الايمان لايجب ان يكون اجمالا مطلقا ولا تفصيلا مطلقا بل الذى يجب على المكلف (هو التصديق اجمالا فيما) اى فى المقام الذى (اذا علم اجمالا) بان يقول آمنت بجميع ما انزل (وتفصيلا) اى الايمان هو التصديق تفصيلا (فيما علم تفصيلا) مثل اذا قيل له ان الله تعالى انزل على رسوله آية فهم لايؤمنون يجب عليه ان يقول آمنت بهذه الاية (ولا استحالة) اى ولا يلزم منه ان يستحيل عدم التصديق به بعدم وصوله اليه بحيث لايجب الايمان به (فى الاذعان الاجمالى) بان يكون الواجب عليه ان يصدق اجمالا مع انه لايحصل العلم بهذه الآية فيكون مكلفا بان يقول آمنت بجميع ما انزل على رسوله ولم يؤمن مع جهله بخصوص هذا الخبر ثم ان المحشى ۱۳۸ اشار الى الجواب الذى اشار اليه فى التلويح فقال (وقد يجاب عن هذه الشبهة (بانه) اى اذا سلمنا ان ابا لهب قد كلف بإيمان جميع ما انزل تفصيلا لكن لانسلم انه مكلف بكل واحد (ايضا بجواز ان يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه) اى بما عدا هذا الخبر يعنى خبر انه لايؤمن وان جاز ان يكون غيره ممن لم يدخل تحت التكلف مكلفا (و) بالتصديق بكل واحد مما انزل تفصيلا فحينئذ لايلزم الجمع بين التكليف بالايمان وبين التكليف بعدم الايمان فلا يلزم الاستحالة المذكورة ثم اشار الى بعد هذا الجواب بقوله (ولا يخفى بعده اذ فيه)اى لان فى كون ابى لهب وامثاله مكلفا بتصديق بعض دون آخر وغيرهم يكون مكلفا بتصديق كل بعيد ظاهر لان فيه (اختلاف الايمان بحسب الاشخاص) وهذا بعيد جدا لان حقيقة الايمان واحدة فلا يختلف باختلاف الاشخاص بل لايتصور ذلك اعلم ان حاصل الاستدلال راجع الى المقدمتين احديهما ان ابا لهب مكلف بإيمان كل ما وجب اعتقاده من غير فرق والاخرى ان العلم بالعلم ضرورى فقوله فالواجب عليه الخ رد ومنع للاولى وقوله بانه يجوز انه تعالى لم يخلق ذلك العلم فيه الخ منع للثانية ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تقرير الدليل الثانى للمعتزلة فقال (وتقريره) اما وتقرير الاستدلال على نفى جواز التكليف بقوله لايكلف الله نفسا الا وسعها (انه لوكان جائزا الخ) ثم انه لما ورد على هذا التقرير نقضان احدهما تفصيلى وهو ما ذكره الشارح بقوله وحلها الخ والآخر نقض اجمالى وهو ما ذكره المحشى بقوله (لوصح هذا التقرير) يعنى دليلكم هذا ايها المعتزلة بجميع مقدماته باطل لانه لوصح هذا الدليل (لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابى لهب بالايمان) لكنه كلف يعنى انه يجرى عليه هذا

وعلم الله تعالى واخباره للرسول لاينافى ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه الصلاة والسلام لن يؤمن من قومك الامن قد آمن الآية ولايخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لاعن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن ﴿قوله وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص﴾ وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لايتصور اختلافها بحسب الاشخاص ﴿قوله لوصح هذا التقرير الخ﴾ ما ذكره الشارح بقوله

الدليل بان يقال ان ايمان ابى لهب من جملة ما لزم من فرض وقوعه محال (لما اخبره الله تعالى) اى لانه تعالى اخبر (عنهم بانهم لايؤمنون) وكل ما اخبره الله تعالى بانه لايقع يلزم من فرض وقوعه محال لانه يلزم منه تكذيب قوله تعالى فى اخباره (مع انه) اى مع ان التكليف بايمانه (جائز بل واقع) نظرا الى امكانه الذاتى مما سبق فقوله لزم ان لايجوز الخ اشارة الى جريان الدليل وقوله مع انه (جائز اشارة الى تخلف حكم المدعى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى بيان ان الاولى للمصنف ان يترك قيد ولا صنع للعبد بقوله فى تخليقه لعدم الفائدة فيه لانه ان كان ردا للمعتزلة الذين يقولون بالتوليد فلا يحصل به الرد المذكور لانه لم يقل احد منهم ان يكون للعبد صنع فى التخليق والاكتساب ولذا قال واما الاكتساب (فلا استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة) ولما كان المنفهم من قوله فى المدعى لان ما يسمونه متولدات لاصنع فيه للعبد اصلا انه مطلق يعنى انه لاشئ من المتولدات بمكسوب العبد سواء كان ذلك الاكتساب القائم بمحل القدرة اوكان اكتساب ۱۳۹ الذى لايقوم به وهذا المفهوم بخلاف ما فهم من قوله فى الدليل والاكتساب فلا استحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل القدرة فان المنفهم منه ان الاستحالة خاص باكتساب ما ليس بقائم القدرة واما اكتساب القائم فلا استحالة فيه فاراد المحشى ان يضم اليه مقدمة حتى يكون الدليل المذكور عاما كالمدعى فقال (مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات)اى التى تحصل وتوجد (فينا) كالالم الحاصل من ضربنا والعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله حيث يظهر لنا ان هذا الالم اوالعلم ليس حصوله باختيارنا ومنه يظهر ان حالنا فى هذا (كحالنا) اى كوجداننا (بالنسبة الى المتولدات) اى التى تحصل وتوجد فى غيرنا (فى غيرنا)من الضرب الصادر منا فالالم الحاصل فالاول باكتساب ما هو بمحل القدرة والثانى باكتساب ما ليس بقائم بمحل القدرة (فلا اكتساب) يعنى واذا لم يحصل فرق بينهما لا اكتساب (فى جميع المتولدات) هذا خلاف المدعى وقال المحشى الكستلى ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس بقائم بمحل القدرة وهم ضرار وحفص فلم يظهر بما ذكره عدم الكسب فى المتولدات على رأيهما انتهى ومن هذا يكون الظاهر ان يكون لتخصيص الشارح وجه وهو الاشارة الى ما وقع بينهم من الخلاف والله اعلم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الامارة والاشارة على انه لا اكتساب للعبد فى المتولدات حيث قال (ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها) ولما اورد عليه اعتراض بالترديد اشار اليه المحشى بقوله

وحلها نقض تفصيلى منع للملازمة وما ذكره المحشى نقض اجمالى وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد يتخلف الحكم عنه فى مادة مثل ابى لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لوكان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب فى كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لايؤمن ﴿قوله مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الخ ﴾ دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لاشئ من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحل والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة

(يرد عليه انعدم) اى يرد على هذا الفريع بان يقال انعدم (تمكن العبد قبل مباشرة السبب) يعنى ان اريد بعدم التمكن فى العبد قبل مباشرة مايوجب حصول الفعل المذكور (ممنوع) يعنى لانسلم عدم قدرته فى عدم الحصول لانه قبل المباشرة قادر للفعل ولتركه باقدار الله تعالى له (وبعده) يعنى ان اريد بعدم تمكنه عدم قدرته بعد مباشرة مايوجب حصوله فعدم ﴿ ١٤٠ ﴾ تمكنه لعدم حصوله مسلم لكن هذا (لاينافى كونه مكتسبا) اى ومنافات عدم التمكن لكونه مكتسبا للعبد غير مسلم لانه يجوز ان يكون (بواسطة السبب) اى بواسطة مباشرة السبب الذى يوجب فذلك الفعل المولد فان الايجاب الحاصل من الاكتساب محقق للاكتساب ومثبت له لا انه مناف له وقوله (كما ان صرف الارادة والقدرة) تنوير للسند يعنى ألا يرى ان صرف الارادة والقدرة من العبد (الى فعل) اى الى فعل يحصل بـ(المباشرة يوجبه) اى يقتضيه ويجعله واجبا بعد ان يكون ممكنا (ويفوت التمكن) اى ويجعل القدرة (من تركه) فائتا يعنى يجعله ممتنعا بعد ان يكون ممكنا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تفسير كلام المصنف وهو قوله المقتول ميت باجله على وجه يوافق مذهب اهل السنة حيث قال (اى الوقت المقدر لموته) ثم اراد المحشى (الاجل) ان يشير الى تفصيل هذا التفسير وتحقيقه فقال (ولو لم يقتل) يعنى ان المراد من قوله بالوقت المقدر انه لو لم يقتل (لجاز ان يموت فى ذلك الوقت) لكون ذلك الوقت مقدر الموته (وان لايموت) اى وجاز ان لا يموت لكون اجله غير مقدر

الى المتولدات الحاصلة فى غيرنا فى ان ليس شئ منهما مقدورا لنا ولا تمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب فى جميع المتولدات (**قوله** يرد عليه ان عدم تمكن العبد الخ) حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فهو ممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لاينافى كونه مكتسبا للعبد ألا يرى ان فعل العبد لايمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعنى صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا فى المتولدات قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبنى على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لاتقدر على دفع امتداد هذا الالم فى ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك انه لا اكتساب للعبد فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لايتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل ﴿ اقول ﴾ ماذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتد او ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق فى افعال المباشر ايضا فانا بعد تحقق الضرب لانقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لايدل على ان لايكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا لا بدله من دليل (**قوله** ولو لم يقتل لجاز ان يموت الخ) اذ على تقدير عدم القتل لاقطع بوجود

فى ذلك الوقت وقوله (من غير قطع بامتداد العمر) اشارة الى رد المعتزله لانهم قطعوا بانه لو لم يقتل يمتد عمره واهل السنة لايقطعون ذلك كما سيجئ فى تقرير مذهبهم وقوله (ولا بالموت) اشارة الى الرد لمذهب ابى الهذيل من المعتزله لانهم قطعوا بانه لو لم يقتل ليموت (بدل القتل) البتة وتمسكوا بانه لو لم يمت لكان قاتله قاطعا لاجله الذى قدره الله تعالى فى حقه وهو محال واما اهل السنة لم يقطعوا ذلك واجابوا عنه بان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لايقتل وليس كذلك لانه خفى عنا فان مات بذلك القتل علمنا انه كذلك فى علم الله تعالى وان لم يمت علمنا ان موته ليس بقدر له ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير مذهب جمهور المعتزلة فقال ﴿ ١٤١ ﴾ (قد قطع عليه الاجل) يعنى ان المقتول لما وقع عليه القتل ومات بسببه لكان القاتل قاطعا لاجله الذى قدره الله تعالى فى حقه ولما احتمل ان يكون قوله قد قطع الاجل بمعنى انه قطعه لكونه اجله وان يكون انه قطعه لعدم كونه اجله بل اجله يكون مقدرا فى وقت آخر اراد المحشى ان يفسره على وجه يوافق مذهبهم فقال (اى لم يوصله اليه) يعنى ان مرادهم به هو الاحتمال الثانى وهو انه لم يوصل الله تعالى هذا المقتول الى اجله الذى قدره فيه ثم فصله فقال (فانه لو لم يقتل لعاش الى امد) اى الى وقت (هو) اى ذلك الوقت (اجله الذى علم الله تعالى موته) اى موت المقتول (فيه) اى ذلك الامد (لولا القتل وفهم يقطعون بامتداد العمر لولاه) ولما دل قولهم لولا القتل على ان هذا النزاع الواقع بين اهل السنة وبين جمهور المعتزلة نزاع لفظى لا حقيقى كما ذهب اليه الاستاد ابو اسحق وكذا ماذهب اليه كثير من المحققين دفعه المحشى فقال (وحاصل النزاع) اى الواقع بينهم (ان المراد بالاجل المضاف) يعنى فى قوله باجله (زمان يبطل فيه الحياة من غير تقدم ولا تأخر) يعنى انه بحيث لا مخلص عنه كما نص به تعالى بقوله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (فهل يتحقق ذلك) اى فحاصل النزاع الواقع بينهم وهو ان هذا الاجل الذى قدره الله تعالى فى حقه هل يتحقق (فى المقتول) يعنى انه هل يموت المقتول باجله الذى قدره الله تعالى فى حقه

الاجل وعدمه فلاقطع بالموت ولا بالحياة (**قوله** من غير قطع بامتداد العمر الخ) على ماذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد امد هو اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ماذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى فى علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لايقتل وحينئذ لايثبت محال كذا فى شرح المقاصد (**قوله** اى لم يوصله اليه) يعنى انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل فى لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشى حتى يرد عليه ماقاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لا يوافق قوله فهم اى المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه (**قوله** وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف الخ) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنه ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد

(ام المعلوم) يعنى ام هو اجله الذى تعلق به علمه تعالى فى الازل (فى حقه ان قتل) يعنى بانه تعالى علم انه ان قتل (مات) اى يموت بمباشرة القاتل لا باجله الذى قدره الله تعالى (وان لم يقتل) اى وان لم يقتل ذلك الحيوان الذى يفرض (فيعيش الى وقت) اى الى الوقت الذى (هو اجل له) فالاول مذهب اهل السنة والثانى مذهب اكثر المعتزلة فحينئذ يكون النزاع بينهما حقيقيا لا لفظيا (كذا فى شرح المقاصد) ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى حكاية الاستدلال الذى استدل به اهل السنة على ان المقتول ميت باجله بالآية الكريمة وهو قوله تعالى (اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) والصواب فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون على ما جاء فى سورة الاعراف والنحل او اذا جاء اجلهم فلايستأخرون على ماجاء فى سووة يونس وللمورد على هذه الآية الكريمة سؤال فى عطف قوله لايستقدمون فاراد المحشى حكاية ذلك فقال (ان قلت لايتصور الاستقدام) اى المفهوم من قوله لايستقدمون (عند مجيئه) اى عند مجىء الاجل كما هو المنفهم من عطفه على الجملة الجزائية (فلافائدة) اى فحينئذ لايكون فائدة (فى نفيه) لان مالايتصور من المعانى لايفيد نفيه (قلت قوله تعالى) يعنى ان هذا السؤال غير وارد عليه وانما يرد اذا كان قوله لايستقدمون عطفا على قوله لايستأخرون وليس كذلك بل قوله تعالى (لايستقدمون عطف على الجملة الشرطية) وهى جملة اذا جاء اجلهم (لا الجزائية) اى لا انها معطوفة على الجملة الجزائية التى هى جملة (على لايستأخرون فمعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لايستأخرون عنه ساعة ولكل امة اجل لا يستقدمون فيكون اذا جاء قيدا لقوله لايستأخرون فقط فلايكون هو قيدا لقوله لا يستقدمون فجملة لايستأخرون مقيدة وجملة لايستقدمون مطلقة (فلا يتقيد) اى لا يتقيد قوله لا يستقدمون (بالشرط) اى بان يكون المعنى اذا جاء اجلهم فلا يستقدمون يعنى انه ليس بمعنى انه لايستقدمون حين مجىء اجلهم وله اجوبة اخرى غير ماذكرها المحشى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان نقل الادلة التى استدل بها المعتزلة على دعويهم وهى ان المقتول ليس بميت باجله فقال (احتجت المعتزلة) ولما كان التعبير عن ادلتهم بالاحتجاج غير موافق

لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين * وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لامخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على مايشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك فى حق المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الخ كذا قرر السؤال والجواب فى شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحياة فى علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لايلزم من عدم تحقق ذلك فى المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذى لايمكن تخلفه عنه ﴿ قوله قلت قوله لايستقدمون الخ ﴾ يعنى ان قوله تعالى لايستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لايستأخرون عنه ولكل امة اجل لايستقدمون عليه هذا هو المشهور ولايخفى ان فائدة تقييد قوله لايستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لايستأخرون * قال بعض المحققين ان قوله لايستقدمون عطف على قوله ولايستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك

لمازعموا دعوى البداهة اراد المحشى ان يذكر توجيها يكون مصححا لكلام الشارح وتعبيره به فقال (قالوا) اى المعتزلة (المسئلة) اى ان هذه المسئلة التى هى كون المقتول ليس بميت باجله (بديهية) اى غير محتاجة الى الاحتجاج (والمذكور) اى الدليل الذى يذكر (فى معرض الاحتجاج) اى فى صورة الدليل (تنبيه) اى اعلام مافى ضمير المتكلم وايقاظ للمخاطب (واستشهاد فلكونه) اى فحينئذ يكون التعبير عنه بالاحتجاج الذى يلزمه كون ماذكر دليلا لكون المذكور من التنبيهات مذكورة (فى صورة الحجة) وان لم يكن حجة فى الحقيقة (استعيرت لفظ الحجة له) للتنبيه وهذا شائع ولذا قال الشارح احتجت ولم يقل تنبهت ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب عن احتجاج المعتزله على تعدد الاجل بقوله عليه السلام الصدقة ترد البلاء الحديث فقال (والجواب عن الاول) اى الجواب من جانب اهل السنة عن احتجاجهم بذلك وللمورد على هذا الجواب نقض اشار

على ان عند مجىء الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هى الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ماقدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر فى نفى التوبة عنه فى قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية ولعل هذا مراد ماذكر فى حواشى شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لايستأخرون ولايستقدمون لايستطيعون تغيرا على نمط قوله تعالى ولارطب ولايابس الافى كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فارد على سوداء ولابيضاء فلايرد عليه ماقال الفاضل المحشى انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لايستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور ﴿ قوله قالوا المسئلة بديهية الخ ﴾ يعنى ان المعتزلة ادعوا الضرورة فى هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة فى بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبياتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها فى صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم فى ادعاء الضرورة وما ذكره الفاضل المحشى من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وماذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبنى على مذهب الجمهور من المعتزلة فلاحاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشىء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة فى تولد موت المقتول من فعل القاتل بل فى سائر المتولدات * قال فى شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها فى سائر المتولدات وانتفاءها عند انتفاء اسبابها انتهى والخلاف الذى نقله بين ابى الحسين وغيره من المعتزلة انما هو فى كونها مستندة الى العباد لا فى كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة فى كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن ابرش يقول انها حوادث لامحدث لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ماذكره السيد الشريف فى شرح المواقف

المحشى الى رده فقال (يرد عليه) اى على هذا الجواب (انه) اى ان الجواب الذى ذكره الشارح
(لايوافق محل النزاع) يعنى ان الجواب عنه بان المراد بالحديث ان الله تعالى يعلم ان عمره يكون سبعين
ان اعطى الصدقة وانه يكون اربعين على تقدير عدم اعطائه لا يكون هذا جوابا موافقا لمحل النزاع
الذى بين اهل السنة القائلين بوحدة الاجل وبين المعتزله القائلين بتعدده (ويؤدى) اى ويكون الحاصل
من هذا الجواب ويوصل ذلك (الى القول بتعدد الاجل) حيث قال ان المراد بالحديث ان الله تعالى يعلم الخ واعترف فيه
بان الاجل متعدد يعنى انه اربعون على تقدير وسبعون على تقدير فحينئذ لايكون هذا جوابا عن استدلالهم بل يكون عين
مذهبهم واثبات تعدد الاجل (بل الجواب الحق) اى الجواب الذى يكون موافقا لمحل النزاع (ان تلك
الاحاديث اخبار آحاد فلايعارض الآيات القطعية) اى الدالة على وحدته قطعا (اوالمراد) اى الجواب الحق
ان المراد بالزيادة المستفادة من الاحاديث ليس هو الزيادة ﴿ ١٤٤ ﴾ التى توجب تعدده بل المراد
بها (الزيادة بحسب الخير
والبركة) اى بحسب
اكتساب الكمالات
والخيرات والبركات التى
تستكمل بها النفوس
الانسانية فيفوز بالسعادة
الابدية (كما يقال ذكر
الغنى عمره الثانى)اى تذكر
صاحب المال العمر الذى
يعطيه الله تعالى بسبب
تصدقه واراد به عمره الذى
يحصل فيه الخير والبركات
وهذا التعدد لاينافى الوحدة
فانه عبارة عن مايفيده من الخير والبركات كانه تعدد باشتماله الخير وبعدم اشتماله ﴿قوله﴾ اى قول الشارح (يموت)
رحمه الله فى بيان الفائدة فى قوله والاجل واحد وهى ان فيه ردا لمن زعم تعدده وهو الكعبى من المعتزلة والفلاسفة
فقال (لا كما زعم الكعبى) ثم ذكر المحشى وجه مخالفته بقوله (فانه)يعنى انما قال الشارح كذلك لان الكعبى (خالف
المعتزلة السابقة) اى قدماءهم الذين قالوا ان الاجل واحد كما يقول به اهل السنة ولكن الفرق بينهم هو ان الاشاعرة
من اهل السنة يقولون ان الموت لايتقدم على الاجل وقدماء المعتزلة يقولون انه يتقدم عليه فيموت الحيوان قبل
اجله بغير فعل الله تعالى مع اتفاقهم فى وحدته (فقال) اى خالفهم الكعبى فقال (المقتول يبطل حياته) اى
حياته التى قدرها الله تعالى فى حقه وانه لايصل الى اجل موته بسبب طريان القتل عليه بل هو يموت (باجل
القتل) لاباجل الموت فكلامه هذا يقتضى ان الاجل عنده اجلان اجل القتل واجل الموت وهذا اثبات
للتعدد والحاصل ان الموت لايكون الا بالاجل عند اهل السنة وقد يكون بالاجل وبغير الاجل عند جمهور

﴿قوله يرد عليه انه لايوافق الخ﴾ يعنى ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل
وهو الزمان الذى يبطل فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لايتصور
فيه تعدد والاختلاف انما هو فى تحققه فى المقتول وهذا الجواب يدل على
تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والآخر سبعين * قيل عليه ليس محصول
الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم
تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدره سبعين بحيث لايتصور التقدم والتأخر
عند لعلمه بان طاعته تصير سببا الثلاثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة
سبعين ﴿ قوله والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة الخ ﴾ يعنى ان
المراد بان الطاعة تزيد فى العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر
وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات الى بها تستكمل النفوس
الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية ﴿قوله فانه خالف المعتزلة السابقة الخ﴾
حاصل الخلاف ان الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى انه

المعتزلة ويكون الموت باجله وباجله وباجل القتل عند الكعبى منهم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى بيان تعريف
الرزق انه اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان (فيأكله) ولما كان الاكل غير شامل للمشروبات مع انها رزق
ايضا فيكون هذا تعريفا بالاخص اراد المحشى ان يفسر قوله فيأكله بتفسير يشتمل المشروبات فقال (اى يتناوله)
فان التناول يشمل الاكل والشرب فيكون تفسيرا بالاعم ليحصل به تطبيق الحد بالمحدود وقال الكستلى قوله
فيأكله شامل للاكل والشرب على طريق التغليب (وهو) اى التعريف اختاره الشارح باضافة الرزق
الى الله تعالى وبتخصيصه بالمأكولات والمشروبات من غير شمول الى غيرهما (تعريف مشهور فى العرف)
وللرزق تعريف آخر ذكره المحشى بقوله (وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع)
اى ذلك الحيوان (بالتغذى) اى بالاكل والشرب (اوغيره) اى بغير التغذى كالملبوسات والاموال
والاولاد وهذا تعريف له ﴿ ١٤٥ ﴾ يوافق لما ذهب اليه الاشاعرة من ان الرزق كل ما انتفع به حى
سواء كان بالتغذى او بغيره
مباحا كان اوحراما ثم
المحشى اراد بيان وجه
عدول الشارح عن هذا
التعريف الموافق للمذهب
الى التعريف المشهور
الغير الموافق فقال (فعلى
هذا) اى فعلى هذا
التعريف (يكون العوارى)
اى يلزم ان يكون العوارى
التى تؤخذ بطريق العارية
من الغير من الآلات
والملبوسات (كلها رزقا)
لانه يصدق عليها انها مما
انتفع بها الحى (وفيه) اى وفى كون العوارى رزقا (بعد لايخفى) لانه مخالف للعرف والعادة
فانه لايقال لمن انتفع بلباس غيره انه مرزوق به (ويجوز) عطف على قوله يكون اى فعلى هذا التعريف
يلزم ايضا ان يجوز (ان يأكل شخص رزق غيره) فانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به
الآخر بالاكل مع ان الظاهر المتبادر ان الرزق هو الشئ المنتفع به ويختص الانتفاع لصاحبه ثم المحشى لما ذكر
وجه البعدية بالوجهين المذكورين اراد ان يبين موافقته بوجه فقال (ويوافقه) يعنى ان هذا التعريف
وان كان فيه بعد وجواز اكل الشخص لرزق غيره لكن فيه موافقة بوجه آخر وهو انه يوافق (قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون) فان الرزق فى تلك الآية مذكور بطريق الانتفاع به من جهة الانفاق هو الاعطاء
للغير وقد سمى الله تعالى المنفق رزق ولو لم يكن التفسير المذكور حقا لما صح تسمية المنفق رزقا ثم ان المحشى انما

يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبى الا انه لايتقدم الموت على الاجل
عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبى انه متعدد احدهما القتل
والثانى الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت
لايكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صنعه ﴿قوله اى يتناوله الخ﴾
فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب ايضا ﴿قوله وقد يفسره الخ﴾ اى قد
يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا اوحراما من
المطعومات والمشروبات والملبوسات اوغير ذلك وهو التعريف المعول عليه
عند الاشاعرة ﴿ قوله فعلى هذا الخ ﴾ اى فعلى هذا التعريف يلزم ان
يكون العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به ﴿قوله وفيه﴾ اى وفى
جعلها رزقا بعد فانه لايقال للعارية فى العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل كل
شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به
الآخر بالاكل ﴿ قوله ويوافقه الخ ﴾ اى يوافق هذا تعريف قوله
تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق
على الغير بخلاف التعريف الاول فانه الاول لايوافقه لان ما يتناوله لايمكن انفاقه

اورد هذا للاشارة الى ان التفسير المذكور راجح لموافقته الآية الكريمة بخلاف التعريف المشهور فانه لايوافقها بناء على ان قوله يتناوله لايمكن انفاقه على الغير (وقد يقال ان اطلاق الرزق) هذا اشارة الى توجيه وجه به الآمدى حيث قال والتعويل على التعريف الاول وان اطلاق الرزق المذكور فى الآية الكريمة (على المنفق مجاز لكونه بصدده) هذا اشارة الى علاقة المجاز يعنى ان العلاقة هو كون المنفق بصدد ان يصير رزقا اى مستعداله ومعنى الآية ومما كان بصدد رزقهم قبل الانفاق ينفقون فيكون المجاز مرسلا بعلاقة الاستعداد فافهم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير تفسير المعتزلة فى الرزق فانهم يفسرونه بقوله بمملوك يأكله المالك) ثم ان المحشى اراد ان يفسر المملوك على وجه يصح عبارتهم فقال (المراد بالمملوك) يعنى ان المملوك اعم من ممالك الله تعالى لهم اعنى انهم يملكون بالاذن الشرعى ومن تمليك غير الله يعنى انهم يملكونه بغير الاذن الشرعى بان يكون ملكا حراما ومراد المعتزلة منه هو المعنى الاول وهو (المجعول) اى الذى جعله الله تعالى (ملكا) للمرزوق (بمعنى الاذن) اى بمعنى ﴿ ١٤٦ ﴾ ان الله تعالى اذن للمرزوق ان يتصرف فيه ووقع اذنه (فى التصرف الشرعى) فخرج منه الحرام كما هو زعمهم فانه لااذن لهم من الله فى تصرفه (والا) اى وان لم يكن المراد بالمملوك ذلك المعنى وكان اعم منه ومن تمليك غير الله له (لخلا) اى للزم خلو التعريف (عن معنى الاضافة) اى عن معنى اضافة الرزق الى الله تعالى (وهو) اى الحال ان اضافة الرزق الى الله تعالى (معتبر عندهم) اى عند المعتزلة (ايضا) اى كما كان معتبرا عند ﴿مملوكين﴾ اهل السنة (كما سيجىء) اى هذا اشارة الى ماصرح به الشارح من ان مبنى الاختلاف على ان الاضافة الى الله معتبر فى معنى الرزق وعلى انه لارازق الا الله وحده ولذا قالت المعتزلة ان الحرام ليس برزق ولما اورد على هذا التعريف نقض بان يقال ان هذا التعريف صادق على الخمر والخنزير اذا كانا مملوكين ملكا حراما للمسلم اذا اكلهما ذلك المسلم انهما مملوكان يأكله المالك مع انهما حرامان عليه فيلزم منه ان يكون الحرام رزقا هذا خلف فاراد المحشى ان يشير الى اندفاعه فقال (فحينئذ) اى فحين اذ كان المراد بالمملوك هو المأذون بالتصرف باذن الشرع (يندفع بملاحظة الحيثية) يعنى لابهذه الارادة مجردة عن ملاحظة الحيثية وهى ان الرزق مأكول يأكله المالك من حيث انه مأكول اى مأذون من الشرع فيندفع بتلك الملاحظة وبانضمامها الى الارادة المذكورة (خمر المسلم وخنزيره) اى الانتقاض بخمر المسلم وخنزيره (اذا اكلهما مع حرمتهما) فحينئذ يكون اكلهما رزقا للمالك لكن المسلم وان لم يكن مالكا لهما ملكا شرعيا لكنهما فى يده وله قدرة على اكله وبملاحظة قيد الحيثية المذكورة لايكونان مملوكين فلاينتقض تعريف

على الغير ﴿ **قوله** وقد يقال الخ ﴾ على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده ﴿ **قوله** والا لخلا الخ ﴾ اى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجىء فى الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الخ ﴿ **قوله** فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية ﴾ اى حين اذا كان المراد ماذكر يندفع بملاحظة الحيثية اى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا فى اكله ماورد من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فيصدق عليهما اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا

المعتزلة بهما وهذا الاحتياج الى الحيثية انما هو على تقدير كون الحرام مملوكا لارزقا (وفى بعض الكتب) وهو شرح نظم الارصدى (ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك) اى ذلك المنقول منه واثبت صحته (فاندفاعه) اى فاندفاع النقض بالخمر والخنزير المملوكين للمسلم (ظاهر) لعدم كونهما مملوكين ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى بيان التزييف للتعريف الذى عرف به المعتزلة للرزق وهو قوله مملوك يأكله المالك وذكر ذلك التزييف بقوله يلزم (ان لايكون مايأكله الدواب رزقا) لانه ليس مملوكا لهم ولايصدق عليه تعريف الرزق (مع ان ظاهر قوله تعالى) وهذا ﴿ ١٤٧ ﴾ اشارة الى استثناء نقيض التالى يعنى انه لو صح هذا التعريف لزم ان لايكون مايأكله الدواب رزقا لكن ذلك رزق لظاهر قوله تعالى (وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها) فان ظاهره (يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة) وانما قال ظاهر قوله تعالى لان ظاهره ان الدابة المذكورة فيها عبارة عما يدب فى الارض انسانا اوغيره وهو على اطلاقه شامل واما باطنه فليس بشامل لغير الانسان وذلك بان يأول الدابة بما يتصف بالمرزوقية ويكون معناه ومامن دابة تتصف بالمرزوقية فحينئذ لايكون مايأكله الدواب رزقا بل يكون مختصا بما يأكله المكلف ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الانتقاض الوارد على التعريفين المذكورين للمعتزلة وهما تعريفهم له بمملوك يأكله المالك وتعريفهم بما لايمنع من الانتفاع به فقال (ان من اكل الحرام طول عمره) يعنى انه لو صح هذان التعريفان لزمهما انه لو فرض شخص اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى فان كل مايأكله لم يكن باذن الله تعالى ومالم يكن باذن الله فليس برزق عندهم (اجيب عنه بانه) اى اجيب بمنع الملازمة بان يقال انا لانسلم انه غير مرزوق وانما لم يكن مرزوقا لو لم يكن الله تعالى غير سائق اليه وليس كذلك لانه (تعالى سائق اليه) اى الى ذلك الاكل (كثيرا من المباحات) اى لم يمنع منه تناولها (الا انه) اى لكن ان ذلك الشخص (اعرض عنه) اى عما ساقه الله تعالى اليه من المباحات واشتغل بالمحرمات

مملوكين له ﴿ **قوله** وفى بعض الكتب الخ ﴾ قيل فى شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين ﴿ **قوله** مع ان ظاهر قوله تعالى ومن دابة الآية الخ ﴾ انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر ﴿ **قوله** يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة ﴾ مع ان الدواب لايتصور فى حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم * قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم مالايمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك او بالمنتفع ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لايكون الا حلالا لان الدواب لايتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما فى المواقف ﴿اقول﴾ معنى قوله وذلك لايكون الا حلالا ان ذلك لايكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا بقرينة ان النزاع فى رزق العبد لا فى مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فحينئذ يكون مالايمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد متصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثانى ﴿ **قوله** اجيب عنه الخ ﴾ اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثانى بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل ﴿ **قوله**

(بسوء اختياره) ثم المعتزلة بعد منع الملازمة ارادوا ابطال دليل الناقض فقالوا (على انه) اى مع ان هذا الدليل الذى استدل به الناقض على بطلان التعريف (منقوض بمن مات) اى جار على من مات (ولم يأكل حلالا ولا حراما) اى طول عمره اصلا فانه يصدق عليه انه دابة فى الارض وكل دابة مرزوق من الله تعالى مع ان هذا الشخص غير مرزوق فتخلف المدعى فان اجبتم ايها الاشاعرة بانه مرزوق لانه منتفع بدم الحيض والقوة الحيوانية قلنا ايضا فى الجواب عن المادة الاولى بان من اكل الحرام طول عمره مرزوق بهذه المنتفعات ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الاثبات لكون الهداية والضلالة من الله تعالى بمعنى خلق الاهتداء والضلالة لانه بمعنى بيان طريق الحق ولا ان الاضلال بمعنى وجدان العبد فى الضلالة فقال (اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى) يعنى انه لو كانت الهداية والضلالة المضافتان الى الله تعالى محمولتين على هذا المعنى لم يكن لقوله تعالى يضل من يشاء ﴿ ١٤٨ ﴾ ويهدى من يشاء معنى مفيدا للمقصود فانه يقتضى ان يختص الهداية والاضلال ببعض العباد مع انهما على تقدير الحمل على معنى بيان الطريق عام شامل لجميع المكلفين ثم المحشى اراد ان يضم الى هذا دليلا آخر فقال (وايضا) اى وكما لا يجوز ان يراد هذا المعنى بالوجه الذى ذكره الشارح لا يجوز ارادته لوجه آخر وهو قوله (فيه فوات مقابلة) يعنى فى ارادة هذا المعنى فساد آخر وهو فوات مقابلة (الاضلال للهداية) اى المذكورتين فى الآية بحيث انهما توافقان فانه لو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق وبالضلالة (مجاز) وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا لم يوجد المقابلة التى هى من حسن الكلام مع ان حمل كلام الله تعالى على معنى يفوت به الحسن غير لائق واما الحمل على خلق الاهتداء وخلق الضلالة فلا يفوت به المقابلة التى هى اتيان المعنيين المتوافقين ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى صدد الجواب عن سؤال مقدر نشأ من حمل الهداية على خلق الاهتداء وهو انه اذا كان معنى الهداية خلق الاهتداء فى العبد فما معنى قولهم هداه اليه فلم يهتد فاجاب عنه بقوله (ومثل هداه اليه فلم يهتد مجاز عن الدلالة) يعنى بمعنى انه تعالى اراه طريق الحق فلم يقبله ثم اراد المحشى ان يضم اليه نظيرا آخر مع الاستشهاد منه الى جواز الحمل على المجاز فقال (وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) يعنى لفظ الهداية المذكورة

على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) اى على ماذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نسلم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيوانية فكذا نقول فى مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما فى شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما فى المواقف فلا يرد كما لا يخفى (**قوله** وايضا فيه فوات مقابلة الخ) اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو ظاهر مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما (**قوله** وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ) وكذا الهداية

فى هذه الاية محمولة ايضا على المجاز بمعنى انا دعونا قوم ثمود وبينا لهم طريق الحق وانما حمل على المجاز لانه لو كان معناه انا خلقنا فيهم الاهتداء لم يكن لاستحبابهم العمى بعد خلق الهداية فيه معنى فان استحبابهم العمى على الهدى على ماهو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فمعنى الآية واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشد وسيرنا لهم مقاصدنا فاختاروا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان ثم ذكر المحشى احتمالا آخر بان حمل الهدى على معناه الحقيقى فقال (ويحتمل ان يراد) اى ان يراد من الهداية المذكورة فى هذه الآية معناه الحقيقى وهو خلق الاهتداء وحصوله فيهم (والله اعلم) ولعل هذا اشارة الى ان هذا مطالعة المحشى (واما ثمود فجعلنا) اى فخلقنا (فيهم الهدى) اى الهداية فآمنوا بمقتضى تعلق الله تعالى وحصل فيهم الهداية (فتركوه) اى فتركوا الايمان بعد حصوله فيهم (وارتدوا) اى تركوه بارتدادهم وكفروا بعد ايمانهم ثم اشار ﴿ ١٤٩ ﴾ الى قرينة الحمل عليه فقال (اذ لا دلالة) يعنى ان القرينة الدلالة على هذ الاحتمال هى انه لا دلالة (فى اول الآية وآخرها) يعنى فى السباق والسياق (على نفى الحصول) اى على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية واذا لم يكن الدلالة على انهم لم يؤمنوا يجوز حملها على حصوله بان آمنوا ثم كفروا فلا حاجة الى ارتكاب المجاز فان لنا القرينة الصارفة عن الحقيقة غير موجودة وهى دلالتها على نفى الحصول ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الابطال لتأويل المعتزلة معنى الهداية بانها بمعنى بيان الطريق وقال (وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدى من احببت) ووجه البطلان انه لا معنى فى ان يقال انك لا تقدر على بيان طريق الصواب لمن احببت مع انه عليه السلام يبين للناس ما نزل عليهم ولقوله تعالى انك لتهدى الى صراط مستقيم ثم المحشى لما اراد ان يذكر لابطاله وجوها آخر غير ماذكره الشارح فقال (وايضا) اى كما كان تأويلهم للهداية بهذا المعنى باطلا يكون ايضا باطلا بوجه آخر وهو (ان الناس)يعنى انما يصح هذا التأويل لو كان جميع الناس (متفقين فى قبول الهداية وليس كذلك بل الناس (تختلف يعنى فى الهداية) بعضهم مهدى وبعضهم على خلافه فحينئذ يلزم ان يكون المعنى ان بعض الناس يبين له طريق الصواب وبعضهم لا يبين له ذلك (وبيان الطريق) اى والحال ان بيان الطريق (يعم الكل) اى يعم ويشمل

مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ماهو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان (**قوله** ويحتمل ان يكون الخ) اى ويحتمل ان يكون الهدى فى الآية على معناه الحقيقى ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قال يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (**قوله** وايضا الخ) اى ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف فى الهداية

كل احد من المكلفين وحاصل هذا التفسير لايطابق المفسر لان المفسر الذى هو الهداية مختص للبعض لكونه مقيدا بمن يشاء والتفسير الذى ذكروه وهو بيان الطريق عام للكل فلا يصح تفسير الخاص بالعام ثم شرع فى بيان وجه آخر للابطال فقال (وايضا فيه فوات) يعنى ان تفسير الهداية بذلك باطل ايضا لان فيه فوات (قاعدة المطاوعة)وهى لزوم المطاوع للمطاوع له (فان اهتدى مطاوع هدى) لان الاهتداء اذا صح مطاوعا يكون لازما للهداية وهذا انما يصح لوكان الهداية بمعنى خلق الاهتداء فانه حينئذ لايتخلف عن الهداية المفسرة بهذا ومعنى قوله تعالى من يهدى الله فهو المهتد ان من يخلق الله فيه الهداية فيحصل فيه الاهتداء لا محالة (مع ان الاهتداء) اى حصول الهداية على تفسيرهم (غير لازم للبيان) وهذا خلف يبطل قاعدة المطاوعة (وايضا) وهذا شروع فى وجه آخر يرد على ذلك التفسير (يقال فى مقام المدح فلان مهدى) يعنى يرد على المعتزلة ايضا انه لوكان المراد ﴿ ١٥٠ ﴾ من الهداية المنسوبة الى الله تعالى بيان الطريق لم يصح ان يقال فى مقام المدح فلان مهدى اى حصل فيه الهداية بالفعل لكن هذا الكلام صحيح بل شائع فيما بين البلغاء ولوكانت الهداية بمعنى بيان الطريق لكان معناه ان فلانا يبين له الطريق (ولا مدح فيه)اى فى ان يقال لمن بين له بيان الطريق انه ممدوح (الا بالحصول) اى ان حصل له الهداية بقبوله يكون ممدوحا وان لم يحصل فيه بالفعل لايتعلق به المدح ثم انه لما اورد على الوجه الثالث توجيه من طرف المعتزلة اراد ان يذكر مايندفع به فقال (ومايقال ان الاستعداد التام) يعنى انهم لو قالوا انا لانسلم ان لايصح المدح فى حق ذلك على تقدير ارادة ذلك المعنى لم لايجوز ان يصح بان يراد ان الاستعداد التام الذى كان حاصل فى ذلك (فضيلة يليق ان يمدح عليها) واذا كانت ذلك الاستعداد التام فضيلة فى نفسه يجوز ان يتعلق به المدح بلا حصول الهداية ويكون قوله فلان مهدى بمعنى انه مستعد للهداية (فمدفوع) اى فهذا الذى يقال فى الرد مدفوع (بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها) اى لا انها فضيلة يمدح عليها كما زعم لانه لافائدة فى الاستعداد المجرد مع ان تخلف آثارها يكون اولى للمذمة من مذمة الغير المستعد لان الجمادات لايذم على عدم قبولهم الهداية وقد قال عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين (كذا قيل)

فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به (**قوله** وايضا يقال فى مقام المدح الخ) يعنى انه يقال فى مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لايستلزمه *قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث ويلزم الاعتراضات الثلاثة التى ذكرها المحشى اما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول لايمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لايخفى (**قوله** ومايقال الخ) اى مايقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة فى نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضى الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدوحة

اى كذا قال بعضهم فى سدد دفع هذا الايراد فقال (وفيه) اى فيما قيل فى الدفع (بحث) اى تفتيش وتفحص (لان التمكن فى نفسه) يعنى لانسلم كون هذا نقيصة بل القدرة والاستعداد التام المجرد فى نفسه اى بالنسبة الى من لايحصل له هذا الاستعداد من غير نظر الى من يحصل فيه الفعل (فضيلة) اى يليق المدح عليها (والمذمة) اى المذمة انما يتعلق به (من عدم الحصول) يعنى تعلق المذمة بمثل هذا الشخص المستعد الغير المهدى من اجل عدم حصول الهداية فيه لسوء اختياره فان مقتضى استعداده ان يقبل (ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه) اى العلم (فى نفسه) اى بالنسبة الى غير العالم (احق الفضائل بالتقديم واسبقها فى استيجاب التعظيم)والحاصل ان الاستحقاق للمذمة بالنسبة الى عدم مقارنته لشئ لاينافى استحقاق ذلك للمدح بالنسبة الى ذاته ثم اراد ان يذكر ايرادا آخر يرد على قولهم ان الهداية بمعنى بيان الطريق توجب الاستعداد والتمكن ومن اجله يمدح فقال (نعم) اى يرد على ﴿ ١٥١ ﴾ الرد المذكور (ان التمكن) والاستعداد (عام للكل) اى كما كان بيان الطريق عاما كما عرفت (فلا يناسب المقام) اى مقام المدح (قولهم فلان مهدى) بمعنى انه مستعد للهداية واما كون ذلك الاستعداد تاما اوغير تام فقدره غير معين فلا يصح تعلق المدح به ثم انه لما كان هذا واردا على تقدير كون المراد بالاستعداد ماهو تام منه بقرينة سوق الكلام لكون الكلام فى الاستعداد التام لا فى مطلقه اشار اليه المحشى بقوله (لكن هذا وجه آخر) يعنى ان ذلك الايراد الذى اورده بقوله نعم وبناه على عدم المناسبة لمقام المدح وجه آخر خارج عما نحن فيه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى ابطال تفسير الهداية ببيان الطريق بوجه آخر فقال (ولقوله عليه السلام) اى لقوله عليه السلام فى حق الكافرين الذين يؤذونه عليه السلام (اللهم اهد قومى) اى اللهم اجعل الهداية فى قلوبهم واخلقه ثم ضم المحشى اليه دليلا آخر فقال (ولقوله تعالى) يعنى تعليما للمؤمنين الذين حصل فيهم الايمان (اهدنا الصراط المستقيم) اى اثبتنا عليه (ووجهه ان الطلب) اى طلب النبى عليه السلام فى الاول وطلب المؤمنين فى الثانى وهذا من المحشى لبيان دليل الابطال وهو ان الطلب المذكور فيهما (يستدعى) اى يقتضى ذلك الطلب (عدم حصول المطلوب) وهو الهداية ههنا وليس كذلك لان الهداية بمعنى بيان طريق الصواب حاصلة لقوم نبينا عليه السلام وايضا هى حاصلة للمؤمن الداعى بقوله اهدنا (ويرد على هذا) اى ان عدم حصول المطلوب الذى هو مقتضى الدعاء

(**قوله** وفيه بحث) اى فيما يقال فى دفع مايقال بحث لان الاستعداد والتمكن فى نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لاتنافى كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها فى حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال فى مقام فلان مهدى انه يقال فى مقام المدح الذى يقال فيه مهتد مهدى بمعنى انه لايفرق فى مهدى ومهتد فى المدح مع ان بيان الطريق لايستلزم مساواته المهتدى فى المدح وحينئذ لاورود لهذا البحث (**قوله** نعم التمكن الخ) اى نعم يمكن ان يقال فى دفع مايقال ان الاستعداد والتمكن فى نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما اوغير تام امر مبهم غير معين قدره حتى يصلح ان يمدح باعتباره (**قوله** ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم) يعنى لايصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضى عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لايكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك (**قوله** ويرد على هذا) اى على التمسك بالآية بانه

(انه ينافى التفسير بالخلق) اى بخلق الاهتداء (ايضا على مالا يخفى) اى كما ينافى التفسير ببيان الطريق ضرورة ان الاهتداء حاصل ومخلوق فيهم لان الاهتداء الى الصراط المستقيم حاصل للمؤمن حين دعاه باهدنا وكذا فى قوله عليه السلام اللهم اهد قومى فانه اذا اريد المراد من القوم الامة وهو الظاهر فان الاهتداء حاصل فى اكثرهم فلا بد من صرف هذين المذكورين من الظاهر ومن الحمل على المجاز اما بمعنى زد البيان علينا على ما يقول المعتزلة او بمعنى ثبتنا على الهداية على ما يقول به معاشر اهل السنة فلا يجوز ان يراد بهما معناه الحقيقى ولا يخفى ان هذا التقرير انما هو اذا حمل قوله انه ينافى التفسير على كونه بالنظر الى الآية المذكورة والحديث المذكوره واما فى التحقيق ان المنافات بالنظر الى الآية المذكورة فقط واما فى الحديث فان المراد من قوله قومى هو من لم يحصل فيه الهداية من المشركين فيجوز فيه الطلب لخلق الاهتداء لانه لم يحصل فيهم بعد ثم انه لما كانت ادلة كل من الطرفين فى حيز المعارضة اراد المحشى ان يبين المراد من الاستدلال فقال (واعلم ان الغرض فى امثال هذا المقام) اى من المقامات التى اختلف فيه الآراء وتنازعت الخصماء وتمسك كل من الجانبين بالآيات والاحاديث ليس الغرض منه ان يستدل بدليل لا مجال للمعارضة فيه بل الغرض (من ذكر النصوص المتقابلة) اى من ذكر دليل استدل به اهل السنة على تفسير الهداية بخلق الاهتداء ومن ذكر المعتزله دليلا ١٥٢ يستدلون به على خلافه بان يقال من طرف المعتزلة ان تفسيره بخلق الاهتداء باطل لقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ويجاب عنه من طرف اهل السنة بانه فى هذه الآية مجاز عن الدعوة الى طريق الحق وكذلك قولهم على اهل السنة ان قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ينافى تفسير الهداية فيها بخلق الاهتداء كما ينافى تفسيره ببيان الطريق (وحل بعضها) (بينهما) اى والغرض من حل بعض تلك النصوص (على التجوز) مثل حمل اهل السنة قوله تعالى واما ثمود فهديناهم على المجاز ومن حمل قوله تعالى انك لا تهدى على الحقيقة وانما غرضهم بهذا (هو الارشاد) اى ارشاد اهل الحق (الى طريق دفع تشبث الخصم) اى المعتزلة (بالقض والتنبيه) اى وغرضهم هو التنبيه (على امكان معارضة بالمثل) يعنى انه يمكن ان يثبت دعوى تخالف دعوى الخصم بدليل هو دليل الخصم وتعليم لما يمكن الاستدلال به على ابطال مذهب الخصم (فتنبه وكن على بصيرة) ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد بيان المعنى المشهور من المعنيين للهداية عند مشايخ الاشاعرة وعند المعتزلة فقال (والمشهور ان الهداية) ولما كان المفهوم من كلام الشارح ان ما ذكره المشايخ فى معنى الهداية حيث قالوا انها خلق الهداية ينافى للقول الذى اشتهر بينهم بان الهداية هى الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول الى الاهتداء اولا اراد المحشى ان يذكر وجها يندفع به المنافاة فقال (يمكن ان يقال) اى يمكن ان يوجه مرادهم بحيث يندفع به المنافاة المذكورة بان يقال (مراد المشايخ) اى من قولهم ان الهداية هو خلق الاهتداء (بيان

> ينافى التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضى عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهى مجاز اما عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها على ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها ﴿قوله ويمكن ان يقال الخ﴾ اى يمكن ان يقال فى دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوى او العرفى وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعى فلا منافاة

الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب الاستعمال) اى فى اغلب استعمال الشارع وان كان فى بعض المواضع مستعملا على غير الحقيقة (والمشهور) اى والمعنى الذى قال الشارح فى حقه انه هو المشهور (بين القوم هو معناه اللغوى او العرفى) اى او المعنى الموضوع له عند العرف العام واذا كان مراد المشايخ منه معناها الحقيقى وكان المراد من المشهور ما هو اغلب الاستعمال (فلا منافاة) اى فحينئذ لا ينافى قوله والمشهور بينهم لما ذكره المشايخ ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الاستدلال على ان ما هو الاصلح ليس بواجب على الله تعالى بقوله (والا لما خلق الكافر) الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة تقريره ان فعل الاصلح ليس بواجب عليه تعالى لانه لو كان واجبا لزم عليه ان لا يخلق الكافر الفقير الذى هو فقير فى الدنيا ومعذب فى الآخرة لكنه خلق مثل هذا ففعل الاصلح ليس بواجب عليه تعالى ثم اشار المحشى بقوله (اذ الاصلح له عدم خلقه) الى ما سبق فى هذا الكتاب ان المعتزلة الذين يقولون بوجوب ما هو الاصلح تفرقوا الى ثلاث فرق احدها مذهب معتزلة البصرة فهم يقولون ان الذى وجب عليه تعالى هو الاصلح للعبد فى الدين سواء كان الاصلح فى جانب علم الله تعالى او فى جانبنا والثانى مذهب ابى على الجبائى ومن تبعه فهم يقولون ان الواجب هو الاصلح للعبد فى الدين بالنسبة الى علم الله تعالى وان لم يكن ذلك اصلح فى نظرنا فيكون المراد بالاصلح فى هذين المذهبين ما هو الانفع له والثالث مذهب معتزلة بغداد فهم يقولون ان الواجب عليه تعالى فعل ما هو الاصلح عليه فى الدين والدنيا معا ويريدون بالاصلح ١٥٣ ما هو الاوفق للحكمة والتدبير وهذا هو مذهب الفلاسفة فى نظام العالم واذا عرفت هذا فان كان المراد بالاصلح فى كلام المصنف وفى نفى اهل السنة له ما هو الاصلح فى الدين مطلقا كما هو مذهب البصريين منهم يكون الاصلح للكافر المعذب بالنظر الى علم الله تعالى عدم خلقه رأسا لان الله تعالى قد علم انه لو خلق وكلف بالايمان لما قبله فحينئذ يكون الاصلح فى حقه ان لا يخلقه رأسا وهذا بالنظر الى الله واما بالنظر الى علمنا ان يخلقه ثم اماته واليه اشار بقوله (ثم اماته) اى حتى يموت صبيا (او سلب عقله قبل التكليف) حتى يكون مجنونا (فان قلت) يعنى هذا السؤال يرد من جانب المعتزلة على قوله ان فعل الاصلح فى حق ذلك الكافر موجود فاجاب عنه (بل الاصلح له الوجود) اى ان يوجده ويخلقه لان الوجود خير من العدم (والتكليف) اى الاصلح له التكليف له بان يطيل حياته ويكلفه بدل الاماتة وسلب العقل لانه لا شك فى ان الشخص اذا كان مكلفا عاقلا يكون هذا فى حقه خيرا من الاماتة ومن سلب العقل (والتعريض) اى الاصلح له ان يعترض وبان يجعله مقتدرا (للنعيم المقيم) اى لكسب الثواب الموصل الى النعيم المقيم وهذا كله موجود فى ذلك الكافر الفقير المعذب فاجاب عنه بقوله (قلت فلم يفعل ذلك) يعنى اذا كان الاصلح فى حقه هذا لم يفعل الله تعالى ما يفعل للكافر الفقير المعذب من الوجود والتكليف (فيمن مات طفلا) بان لم يبلغه مبلغ التكليف حتى اماته فى طفليته فيلزم عليه تعالى ان يترك الاصلح فى حق من مات صغيرا ثم اراد المحشى ان يشير الى المذهب الذى بنى عليه هذا الجواب من المذاهب الثلاثة فقال (هذا) اى هذا الجواب المذكور انما هو على ما ذهب اليه معتزلة البصرة من عدم الاعتبار فى الانفع لجانب علم الله تعالى حيث زعموا ان من علم الله تعالى منه الكفر يجب تعريضه وتمكينه للايمان ونعيم

> بينهما ﴿قوله اذ الاصلح الخ﴾ اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى او لم يعتبر ﴿قوله فان قلت بل الاصلح الخ﴾ اى بل الانفع فى الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكن فيه لكونهما على المنزلتين

الجنان (وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعنى واما ان اعتبر فى الاصلح والاوفق جانب علم الله تعالى كما ذهب اليه الجبائى ومن تبعه (على مامر فى صدر الكتاب) يعنى مر تفصيله فى صدر هذا الكتاب فى الزام الاشعرى للجبائى فى السؤال عن الاخوة الثلاثة حيث اعتبر فيه الجبائى لجانب علم الله تعالى (فالامر ظاهر) اى فكون الاصلح فى حق الكافر المعذب عدم الخلق لعلمه تعالى انه لو خلق لكان كافرا اوانه لو خلقه فالاصلح ان يميته صغيرا وان لم يمته فان يسلب عقله وهذا كله اظهر وعدم ورود الاشكال المذكورة اجلى ﴿قوله﴾ اى قوله الشارح رحمه الله فى بيان الاستدلال الثانى الذى استدل به اهل السنة على ان ماهو الاصلح ليس بواجب عليه تعالى بقوله (ولما كان له تعالى منة) على العباد يعنى لوكان فعل الاصلح واجبا عليه تعالى لزم ان يكون له منة على العباد لكون ما يعطيه للعباد حقا لهم عليه تعالى فاعطاء الحق لذى الحق ليس محل الامتنان مع انه تعالى امتن على عباده حيث قال بل الله يمن عليكم ﴿ ١٥٤ ﴾ ان هديكم للايمان وايضا يلزم ان لايكون امتنانه على النبى صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه على ابى جهل وايضا يلزم ان لايكون لسؤال العصمة والتوفيق معنى الى آخر الادلة الثلاثة ثم اراد المحشى ان يذكر دليل الملازمة الواقعة فى قوله والا لما كان له منة فقال (فانهم قالوا) يعنى انما لزم عدم المنة على تقدير وجوب الاصلح لان المعتزلة الذين اعتبروا وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث قالوا (ترك الاصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه) يعنى ان ترك الاصلح الذى (وانما) قدرة الله تعالى للعبد ولم يكن فيه ضرر لزم عليه تعالى من هذا الترك بخل وسفه مثلا انه تعالى يعلم انه ان عاش وبلغ الرشد وكلف بالايمان يقبله وهذا اصلح له من اماتته قبل التكليف لعدم كون هذا المقدور مضر للعبد وتركه تعالى ذلك المقدور محال على الله تعالى عندهم لان تركه بخل وسفه والمنة انما يكون فى الافعال الاختيارية التى يجوز تركها على الله تعالى وهذا الاصلح لايجوز تركه وما لايجوز المنة عليه مع انه تعالى من بامثاله ويلزم منه جواز ترك الاصلح وعدم وجوبه عليه واليه اشار المحشى بقوله (فلزوم البخل ونحوه) يعنى ان استلزام ذلك الترك لنسبة البخل والسفه اليه تعالى (جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا) اى كان ذلك اللزوم دليلا لاستحالة تعلق قدرة الله تعالى بالترك (ولا منة فى مثل ذلك الفعل) اى الفعل الذى استحال تركه لايجوز تعلق المنة به لكونه غير اختيارى وهذا اشارة الى قوله لما كان له منة وقوله

﴿قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى﴾ يعنى ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ماذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى على ماذهب اليه الجبائى وتابعوه فكون الاصلح فى حق الكافر الفقير عدم الخلق اوالاماتة اوسلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى هذا واما ماذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شئ مما ذكره الشارح والمحشى وقدمر فى صدر الكتاب ﴿ قوله فانهم قالوا الخ ﴾ حاصله ان المنة انما يكون فى الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزام البخل والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى على ماقالوا يكون لازما لذاته تعالى ولايكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه

(ولا معنى) يعنى انه لامعنى ايضا (لطلبه على مالايخفى) اشارة الى قوله بانه لو وجب عليه الاصلح لما كان لسؤال العصمة ونحوه معنى لانه لامعنى لطلب العبد فعلا يجب على الله تعالى ان يوصله اليه لان ذلك الفعل يصدر من الفاعل بالضرورة سواء قصده اولم يقصده ويصل الى العبد سواء طلبه او لم يطلبه فاين المنة والطلب على هذا التقدير وما الحاجة الى اتعاب النفس ولما جاز للعبد حينئذ ان يسأل وقوله (لايقال) اشارة الى اندفاع ما يقال انا لانسلم ان الفعل الذى امتن الله تعالى به يلزم ان يكون فعلا اختياريا (اذ الاب المشفق) اى لان الاب الذى يشفق لولده (يستوجب المنة على ولده) اى يعد لولده احسانه ويمن عليه (فى شفقته) اى فى حق شفقته على ولده (شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له) اى للاب المشفق (فى شفقته) وفى هذه المادة يوجد المنة مع ان الشفقة منه له ليس باختياره لانا نقول اى لايقال هذا (لانا نقول لا منة فى شفقته الجبلية) اى الخلقية الغير الاختيارية (بل) المنة عليه (فى افعاله الاختيارية المنبعثة عنها) اى عن تلك الشفقة الخلقية ان وجدت اى تلك الافعال وصدرت عنه يعنى انه لو صدرت عن ذلك الاب باختياره افعال اختيارية بالنسبة الى ولده لم يستوجب ذلك الصدور منة عليه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله ﴿ ١٥٥ ﴾ فى صدد الجواب على الذى يرد على استدلال المعتزلة الذين قالوا انه لو ترك الاصلح يلزم المحال لانه بخل وسفه وهو محال على الله تعالى حيث اراد الشارح ان يجيب عنه بقوله (وجوابه ان منع مايكون حق المانع الخ) ثم ذكر المحشى حاصل هذا الجواب فقال (وحاصله) اى حاصل جواب الشارح على المعتزلة منع لزوم البخل والسفه على هذا التقدير بان يقال (ان الاصلح امر لايستوجبه احد) اى لايقدر احد غير الله تعالى ان يجعله واجبا عليه تعالى (بل هو) اى فعل الاصلح (محض حق الله تعالى) وهذا هو ذلك الذى يمنع لذلك الاصلح عن العبد فيجوز منع حقه عن الغير (وقد ثبت) اى والحال انه قد ثبت مع هذا (انه كريم) اى مفيض بقدر استعداد المستفيض وليس فى ذاته بخل بل منعه انما هو لنقصان العبد المستفيض (حكيم) اى وانه حكيم يعلم الاشياء على ما هى فى نفس الامر ويعمل بما هو اصلح فى نفس الامر من غير وجوب شئ عليه (عليم) اى وانه عليم يحيط علمه بعواقب الاشياء واذا لم يكن لاحد عليه حق وكان كل ما فعله موافقا للحكمة (فتركه لايخل بالحكمة) يعنى اذا صدر هذه الافعال ممن مثل هذا الكريم الحكيم العليم ولم يكن لاحد عليه حق وكان كل مافعله موافقا للحكم فيكون تركه تعالى للفعل الذى هو اصلح بالنسبة الى ظنا غير مخل بحكمته تعالى بل يكون تركه تعالى اذلك الفعل هو اصلح للعبد فى الواقع ويوجد فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور فى الكرم فلا يكون ذلك بخلا على ما زعموه وكذلك ليس هذا الفعل لغير العاقبة الحميدة فلا يكون سفها (فلا يجب) عليه تعالى (رعايته) اى رعاية الفعل هو اصلح فى ظننا وزعمنا ثم انه لما توهم

وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريف للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح له فى الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع فى العقاب الاكبر ﴿قوله حاصله ان الاصلح امر لايستوجبه الخ﴾ يعنى لانسلم ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها لان كل مايفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لايكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية

انه على هذا الجواب لايكون مخالفا لماذهب اليه المعتزلة لانهم قائلون بمقتضى الحكمة مثل ماذهب اليه اهل السنة اراد المحشى ايراده فقال (قيل عليه المعتزلة) يعنى اعترض على هذا الجواب بانه انما يكون رداعليهم اذالم يكن ترك الاصلح مطلقا جائزا عند المعتزلة وليس كذلك بل المعتزلة (جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاء الحكمة) وقوله (قال الزمخشرى) تأييد لتجويزهم لذلك لان الزمخشرى قال (فى تفسير قوله تعالى) اى حكاية عن عيسى عليه السلام حيث قال فى مناجاته مع ربه فى حق الكافرين ان تعذبهم فانهم (وان عبادك تغفر لهم) اى وان تغفر للكافرين (فانك انت العزيز الحكيم) وفسر قوله تعالى فانك انت العزيز الحكيم بقوله (اى وان تغفر لهم فليس ذلك) اى مغفرتك لهم (بخارج عن حكمتك) اى عن مقتضى حكمتك فمعنى الآية على مافسره به هو انه ان كان الاصلح الواجب عليك عدم مغفرتك لهم ولكنك مع هذا ان تغفر لهم وتركت الاصلح الواجب عليك فلايخرج ذلك عن حكمتك لانك انت العزيز الحكيم ﴿١٥٦﴾ ويدل هذا التفسير من الزمخشرى مع ان المشتهر فى حقه انه ناصر لمذهب المعتزلة على تجويزهم لترك الاصلح الواجب عند اقتضاء الحكمة لتركه ولا يخفى ان هذا الايراد يقتضى ان يكون كل الواجب اصلح كما كان كل ماهو الاصلح واجبا وايضا يقتضى ان يكون علة وجوبه هو الاصلحية عندهم (وجوابه) اى لجواب هذا الايراد الذى يبتنى على تفسير الزمخشرى (انه) اى هو انه (لادلالة فى كلامه) اى فى كلام الزمخشرى وفى تفسيره به (على (لاجل ان عدم المغفرة) اى لهؤلاء الكفار (اصلح) اى بحالهم فلا يلزم من جواز المغفرة كما هو المنفهم من قوله وان تغفر لهم جواز ترك ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة وقوله (ويجوز ان يكون) دفع لماقيل ان فى كلام الزمخشرى دلالة عليه لان مذهب المعتزلة هو ان الواجب عليه تعالى عدم مغفرة الكفار واذا كان كذلك يكون عدم المغفرة اصلح لكون كل واجب اصلح لما عرفت فاجاب عنه بانه يجوز ان يكون (وجوبه) اى وجوب عقاب الكفار (لاستيجاب الكفر) اى لاجل استيجاب كفرهم (العقاب) اى لذلك العقاب (على ماهو المذهب) اى ويجوز ان يكون كذلك مبنيا على المذهب المنصور (عندهم) اى عند المعتزلة وهو انهم قد ذهبوا وزعموا انه يجب على الله تعالى العقاب على الكفر والمعصية للزجر عنها لانه لو لم يعاقب لزمه التسوية بين المطيع والعاصى وهو قبيح وليس وجوبه لاجل كون عدم المغفرة اصلح

لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لايفعله رعاية لمصلحة اخرى ﴿**قوله** قيل عليه المعتزلة الخ﴾ اى قيل عليه ان ماذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لايخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ماقال الزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانو يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ماهو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لايكون خلاف مقتضى حكمتك ﴿**قوله** وجوابه انه لادلالة فى كلامه على انه الخ﴾ يعنى ان كلام الزمخشرى لايدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عندهم لايدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون

كما بنى عليه المعترض كلامه ولا يخفى ان هذا الجواب مبنى على عدم التسليم لكلية كون كل الواجب اصلح وعلى عدم التسليم لكون الاصلحية علة الوجوب عندهم لان علة عقاب الكفار هو الكفر لا عدم المغفرة والله اعلم وهذا الجواب مبنى على المنع لدلالة كلام الزمخشرى على كون عدم المغفرة اصلح ثم اراد ان يجيب بجواب بنى على تقدير التسليم لدلالة كلامه عليه فقال (ولو سلم ذلك) اى ولو سلم ان كلام الزمخشرى يدل على كون عدم المغفرة لهم اصلح فى الواقع ولكن منافاة ذلك الكلام لتجويز المغفرة التى يستحيل فى حق الكفار (فمعنى كلامه) اى فحينئذ يكون معنى كلام الزمخشرى والمعنى الذى اراده من التفسير (ان الاصلح على ذلك التقدير المحال) يعنى معنى الآية على وفق مذهبه ان مغفرتك فى حق الكافرين محال لانه ليس باصلح فى الواقع لكون الاصلح عدمها ولكن ان جاز مغفرتك لهم فليس بخارج عن حكمتك وماليس بخارج عن حكمتك ﴿١٥٧﴾ يكون اصلح فينتج انه ان جاز المغفرة والاصلح فى حقهم (هو المغفرة) هذا على تقدير التسليم لكون المغفرة هو الاصلح فى المفروض وعدم المغفرة هو الاصلح فى الواقع ثم اراد المحشى ان يجيب عنه على تقدير التسليم لدلالة كلامه عليه وعلى تقدير التسليم لكون عدم المغفرة هو الاصلح فى الواقع وعدم جواز اصلحية المغفرة فقال (ولو سلم) اى ولو سلم ان كلامه يدل على ان المغفرة اصلح وان معناه ان تغفر لهم فهو اصلح وغير خارج عن حكمتك كما لا يكون صلاحية عدم المغفرة خارجا عن حكمتك (فالتجويز) اى فحينئذ تجويز كون المغفرة اصلح لهم (على ذلك التقدير المحال) اى على تقدير المغفرة التى تستحيل لهم (لاينافى) اى ذلك التجويز (الاستحالة) اى استحالة المغفرة لهم حتى يلزم المحذور وهو ترك عدم المغفرة التى هى اصلح لهم لان غايته ان المغفرة مفروضة مستحيلة والفرق بين التسليمتين هو ان فى الاول جواز كون المغفرة اصلح على تقدير وجوده وفى الثانى عدم جواز كونها اصلح بل لايجوز وجود المغفرة الا على تقدير الفرض ثم اراد ان يجيب على تقدير التسليم للكل فقال (ولو سلم) اى ولو سلم جميع ما ذكر من كون عدم المغفرة اصلح ودلالة كلامه عليه وكون من المغفرة وعدمه اصلح وامكان المغفرة ايضا مع لزوم جواز ترك الاصلح (فالكلام) اى فحينئذ يكون كلامنا ومنازعتنا معهم (مع المجموع) اى مع مجموع المعتزلة وجمهورهم وليس ذلك مختصا مع الزمخشرى

لاجل استيجاب الكفر العقاب على ماهو مذهبهم من وجوب عقاب العاصى واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشرى وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلايلزم جواز ترك الاصلح ولايلزم من ذلك ان يكون المغفرة فى نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال فى حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال للمحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلانسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة على تقدير المحال الذى هو ان يغفر الله لهم لاينافى كون ذلك الترك محالا فى نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ماذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشرى * قال الفاضل المحشى ولقائل ان يقول

فقط فحينئذ يجوز ان يقال لم لايجوز انيكون الزمخشرى ممن يجوز ترك الاصلح كاهل السنة فموافقة تفسيره لمذهبنا لايقتضى موافقته لجمهور المعتزلة ثم انه مما ورد على ما ذكره الشارح من الجواب الذى او رده فى نفى البخل والسفه اعتراض ومنازعة اراد المحشى ان يذكره فقال (وههنا) اى فى الجواب الذى ذكره الشارح بان كل مافعله تعالى مقتضى الحكمة (بحث وهو) اى ذلك البحث (انه لاشك ان ترك ما فيه الحكمة) يعنى لاشك فى ان ترك الفعل الذى فيه حكمة مع عدم الحكمة فى تركه (بخل اوسفه) اى ان كان مع العلم بذلك العدم (او جهل) اى لوحصل فى تركه جهل بان علم ان فيه الحكمةمع انه لاحكمة فيه وهذا كله محال ﴿ ١٥٨ ﴾ على الله تعالى (فيجب) اى واذا استحال عليه تعالى ذلك المذكور يجب (على الله تعالى رعايتها) اى رعاية تلك الحكمة لانه لولم يراع لزم ذلك المحذور وهو محال (والمذهب) اى والحال ان مذهب اصحابنا اهل السنة(انه لاواجب) اى لاشئ يجب (عليه تعالى اصلا) اى سواء كان فى فعله اوفى تركه حكمة اولا ومع هذا المحذور لايكون جواب الشارح جواباقاطعا للشبهة ثم اراد المحشى ان يذكرجواباقاطعاللبحث فقال(اللهم) اى لاجواب عنه (الا ان يقال المراد) اى مراد اهل السنة من قولهم لاواجب عليه تعالى اصلا (نفى الوجوب فى الخصوصيات) اى نفى وجوب(كبعثة) شئ على الله تعالى فى امور مخصوصة هى ما يقول بها المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصى وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح لانفى رعاية مطلق الحكمة فانه لازم لحكمة العليم بعواقب الامور ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى ذكر جواب آخر فى صدد الدفع للمعتزلة حيث قالوا يجب على الله تعالى فعل الاصلح ولا يجوز عليه تركه فقال (وليت شعرى) يعنى ليت علمى تعلق بمرادهم بالوجوب أهو وجوب شرعى اوهو وجوب آخر لانه ان كان مرادهم بالوجوب الوجوب الشرعى الذى يستحق تاركه الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة وهذا ظاهر البطلان وان كان مرادهم به انه يلزم منه صدور

ليس مراد ذلك القائل ان فى كلام الزمخشرى دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لافرق بينهما فى ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لانسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على ان فى لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على ماذكره المحشى ﴿ قوله وههنا بحث الخ ﴾ اى فى الجواب الذى ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لاشك ان ترك مافيه الحكمة مع عدم الحكمة فى الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لاوجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لايحسم مادة الشبهة ﴿ قوله اللهم الا ان يقال الخ ﴾ اى اللهم الا ان يقال فى دفع هذا البحث ان المراد بنفى الوجوب على الله تعالى نفى وجوب الخصوصيات على مايقوله المعتزلة من وجوب اللطف

الفعل الاصلح سواء اختاره اولا فهذا عين مذهب الفلاسفة الذين يقولون ان الله تعالى فاعل بالذات لا بالاختيار فمرادهم منه ثم ان بعضهم لما وجه مراد المعتزلة بتوجيه يصح فى زعمه اراد المحشى ان يذكره فقال (قيل) اى من طرف المعتزلة (معناه) اى معنى وجوب الشئ على الله تعالى (اقتضاء الحكمة) يعنى ان حكمته تقتضى ان يفعل شيئا (مع القدرة على تركه) يعنى انه ليس بمعنى انه لايقدر على تركه كما قال به الفلاسفة (وهذا) اى وهذا الوجوب (غير الوجوبين اللذين ابطلهما الشارح) وهما استحقاق تاركه الذم والعقاب ولزوم صدوره منه تعالى بحيث لايقدر من الترك والوجوب بهذين المعنيين يستحيل عليه تعالى واما الوجوب الذى ذكرناه يعنى انه بمعنى اقتضاء الحكمة مع القيد بالقدرة على الترك فلا يستحيل هذا عليه تعالى فلا يلزم على هذا التقدير رفض القاعدة الاختيار ولاينافى كونه تعالى فاعلا باختيار وتحقيقه ان بعض المعتزلة ﴿ ١٥٩ ﴾ قدذهبوا الى ان بعض الامور يشتمل على الحكمة والمصلحة فى نفس الامور مع قطع النظر عن اعتبار الشارع وتعيين الحاكم بناء على ثبوت الحسن والقبح العقليين ولاخفاء فى ان وجود مصلحة وثبوت حكمة فى بعض الاشياء يقتضى ان يوجد الحكيم الحق والكريم المطلق لكن لاعلى وجه لم يقدر الفاعل على تركه وهذا هو الاقتضاء الذى لايقتضى الى استحالة الترك ولما كان ذلك التوجيه مخالفا ﴿ ١١ — سيالكوتى — نى ﴾ لاصولهم اراد المحشى ان يدفعه فقال (وجوابه انهم) اى المعتزلة (جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى) يعنى ان هذا التوجيه مخالف لاصولهم فان اصولهم هو ان الاخلال بالحكمة يعنى ترك ما فيه الحكمة نقص يستحيل على الله تعالى واذا كان هذا مذهبهم (فلزوم المحال بجعل الترك مستحيلا) اى الشئ الذى يلزم منه المحال يجعل ترك مايقتضيه الحكمة مستحيلا (وان صح) اى ولوصح ذلك الترك (بالنظر الى ذاته تعالى) فيكون صدور مايقتضيه الحكمة لازما لذاته ويكون تركه محالا (وهذا) اى القول بان الترك يستلزم المحال وان كان ممكنا فى نفسه (هو مذهب الفلاسفة) اى بعينه (اذ يجعلون) اى لانهم يجعلون (ايجاد العالم لازما) اى على الله تعالى (لاشتماله) اى لاشتمال ذلك الايجاد (على المصالح) مع انهم قائلون بامكان تركه بالنظر الى ذاته تعالى لكنهم يقولون ان طرف الفعل لازم لذاته تعالى واما نحن معاشر اهل السنة فلانقول باستحالة ترك مايقتضيه الحكمة ولانقوله ايضا انه مستلزم للنقص لانه

كبعثة الرسول وعقاب العاصى وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح لانفى رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور ﴿ قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ ﴾ يعنى معنى وجوب الشئ على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم الخ ﴿ قوله وجوابه انهم الخ ﴾ حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذى هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك مايقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور مايقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلانقول

يجوز ان يكون فى تركه حكم ومصالح لم نطلع عليها وان وجب عليه رعاية مطلق الحكم (ويسندونه) عطف على يجعلون يعنى ان الفلاسفة يسندون ذلك الايجاد (الى العناية الازلية) وهى عبارة عن علمه تعالى بوجه النظام الاكمل فى الازل (ولهذا) اى ولاجل كون القول بالوجوب بهذا المعنى ميلا الى مذهب الفلاسفة (اضطر متأخروا المعتزلة) يعنى ان المتأخرين من المعتزلة كانوا مضطرين فى القول بوجوب الاصلح لكون هذا القول مؤديا ومفضيا الى مذهب الفلاسفة ﴿ ١٦٠ ﴾ فارادوا المخالفة وذهبوا (الى ان معنى الوجوب) اى قالوا ان مرادنا بالوجوب عليه تعالى (انه يفعله البتة ولايتركه) اى ان عدم تركه تعالى هذا الفعل مقتضى حكمته (وان جاز) اى ولو قلنا انه جاز (الترك) اى ترك هذا الفعل وانما قيدوا الوجوب بجواز الترك ليكون مذهبهم مخالفا لما ذهبت اليه الفلاسفة فانهم استحالوا تركه (كما فى العاديات) متعلق بجاز الترك يعنى ان نظير وجوب الفعل مع جواز الترك الافعال العاديات فان الله تعالى اجرى عادته على انه يفعل مافيه الحكمة ولايتركه وان جاز ان يتركه ومن هذا لايكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة وقوله (فانا نعلم) اشارة الى بيان الافعال العادية يعنى انا نعلم (قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا) لان هذا الانقلاب يخالف عادة الله تعالى ﴿قوله﴾ (وان جاز) اى ولو جاز (انقلابه) اى بالنظر الى جواز تعلق قدرة الله تعالى به (واجيب) اى واجيب عما قال متأخروا المعتزلة (بان الوجوب حينئذ) اى حين اذ قيد بجواز الترك (مجرد تسمية) لانه يكون حاصله ان الله تعالى لايتركه على سبيل جرى العادة وذلك المعنى ليس من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق

باستحالة ترك مايقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا الجواز ان يكون فى تركها حكم ومصالح لانطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصى وثواب المطيع قبيح عقلا لايجوز على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقض مستحيل على الله فلزمهم مالزم الفلاسفة من نفى الاختيار ﴿قوله ويسندونه الى العناية الازلية ﴾ اى يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهى علمه تعالى بوجه النظام الاكمل فى الازل * قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام واكملها فعلمه الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول للحق تعالى وتقدس ﴿ قوله ولهذا اضطر متأخروا الخ ﴾ اى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولايتركه وان جاز ان يتركه فلايكون شئ من طرفى الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما فى العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب ﴿قوله واجيب بان الوجوب الخ﴾ اى اجيب عما قاله متأخروا المعتزله بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى لايتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح

الوجوب عليه مجرد اصطلاح ثم المحشى بعد الجواب عنه اظهر التعجب لقولهم فقال (والعجب) اى من متأخرى المعتزلة (انهم) اى ان هؤلاء المتأخرين (لايجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى) اى من مجئ القيامة والحشر والتعذيب والتنعيم (واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل) اى لايجعلونه واجبا مع وجود الدليل وهو اخبار الشارع (على انه يفعله البتة) يعنى ان كلامهم بالوجوب ينافى كلامهم بعدم الوجوب فى اخبار الشارع بانه تعالى يفعل مااخبر به البتة لانه مايفعله البتة وكل مايفعله البتة واجب عليه تعالى ايضا عندهم على هذا التقدير وهذا نقض لاستدلالهم فان دليلهم هذا جار على هذا الاخبار مع تخلف المدعى لكونه ليس بواجب عندهم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى صدد الابطال للمعتزله فى قولهم الاصلح واجب عليه تعالى بان يقال ان مرادهم بالوجوب اما شرعى واما عقلى وكلاهما غير جائز لانه لايجوز ان يتعلق الوجوب به تعالى على هذين المعنيين فقال (استحقاق تاركه الذم والعقاب) هذا اشارة الى القسم الاول الذى هو الوجوب الشرعى ثم اراد المحشى ايضاح كلام الشارح فقال (فان علم هذا الاستحقاق بالشرع) يعنى ان مراد الشارح من قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب انما هو الوجوب الشرعى لا ان مراده هو المعنى الذى حمل عليه بعض المعتزلة فان العلم بكون تاركه مستحقا للذم لايحصل الا بقواعد الشرع وكل ماهو يعلم بالشرع فهو شرعى ﴿ ١٦١ ﴾ (فالوجوب) اى بهذا المعنى (شرعى والا) اى وان لم يعلم حكمه بالشرع بل يعلم بالعقل السليم (فعقلى) وهذا التوضيح من المحشى اشارة الى الحمل لكلام الشارح على المعنى الذى ذهب اليه بعض المعتزلة وهو ان معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب والحمل على هذا المعنى بعيد جدا لانه ليس فوقه تعالى شارع حتى يأمره بشئ فيستحق بتركه العقاب بل هذا ممتنع عليه تعالى (وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه) هذا توضيح للحمل على الوجوب العقلى بناء على ماقاله بعض المعتزلة من ان معنى الوجوب عليه تعالى (بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل) يعنى انه بمعنى ان العقل يحكم بالوجوب ويحكم بالمذمة ان تركه (فيكون) اى يكون الوجوب بهذا المعنى مع كونه فاسدا ايضا (وجوبا عقليا) وهذا المعنى اهون من الاول ولذا اختار بعضهم هذا الاخير ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى صدد الابطال لكون الوجوب شرعيا وفى ظهور بطلانه فقال (وهو ظاهر) اى كون مرادهم لوجوب استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهر البطلان * اعلم اولا ان فى هذا المقام ثلاث مقدمات * الاولى ان معنى الوجوب عليه تعالى استحقاق تاركه الذم والعقاب شرعا وهذا فاسد عندهم وعندنا اذ لايتصور ان يكون فوقه تعالى شارع حتى يذمه ويعاقبه * والثانية ان معناه استحقاق تاركه العقاب عقلا وهذا فاسد ايضا لانه لايتصور ايضا فان العقل لايحكم بجواز عقاب احد له تعالى * والثالثة ان معناه استحقاق تاركه الذم عقلا وهذا غير متصور عندنا ايضا خلافا للمعتزلة فانهم يجوزون الوجوب بهذا المعنى عليه تعالى واليه اشار المحشى بقوله (اذ لامعنى للذم) اى الثلثة

﴿قوله والعجب الخ ﴾ اى العجب من متأخرى المعتزلة انهم لايجعلون مااخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجئ القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ماقالوا متحقق فى الافعال التى اخبر بها الشارع كما هو متحقق فى الامور التى اوجبوها على ذاته تعالى

فاسد عند اهل السنة لانه لامعنى لى انه تعالى يذم يتعلق به الذم فى ترك الاصلح عند العقل (لانه مالك الملك على الاطلاق) يفعل مايشاء واشار بقوله (ولاللعقاب) الى رد الثانية يعنى انه لامعنى ايضا فى انه تعالى يستحق العقاب (بالاتفاق) اى وهذا باتفاق بيننا وبينهم (اذ لايتصور فى حقه تعالى) اى ان يعاقبه احد ولم يلتفت المحشى الى الدليل المقدمة الاولى لانه لانزاع فى فساده ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى صدد الاثبات لعذاب القبر والتنعيم فيه بالادلة السمعية وفى بيان وجه عدم التأويل لتلك الادلة وفى وجوب العمل بظواهرها فقال (لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) وكل دليل يمكن حمله على ظاهره مع اخبار المخبر الصادق به يجب ان يعتقد لحقيته ولماقال الشارح لانها امور ﴿١٦٢﴾ ممكنة حيث قيد الامور بالامكان

اراد المحشى ان يذكر فائدة التقيد فقال (انما قيد بالامكان) يعنى انما قيد الشارح الامور بالامكان الذى هو الامكان الذهنى بمعنى انه لايحكم العقل بامتناعه (لان النقل) اى الادلة السمعية (الوارد فى الممتنعات العقلية) اى فى الاشياء التى يحكم العقل بامتناعها (يجب تأويله) اى يجب ان يأوله على وجه يمكن وقوعه هذا عند المتأخرين الذين لم يقفوا على قوله تعالى ومايعلم تأويله الاالله وعطفوا قوله والراسخون فى العلم على لفظة الله واما عند المتقدمين

من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لايجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (قوله لانه مالك الملك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود فى كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل مافعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلى عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفى تقييد قوله ولاللعقاب بالاتفاق اشارة الى ماذكرنا من ان المعتزلة لايتفقون فى انه لامعنى للذم لانه المالك على الاطلاق (قوله انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبماذكره فى بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهنى فى العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتى المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن حينئذ لابد من الاستدلال عليه اذلانسلم حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهنى واندفاع فى العمل بالظواهر على ماعرفت فى بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله فى الممتنعات العقلية الذهنية اى مايحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول مايقابل العادية فتذكر (قوله لتقدم العقل على النقل) لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما وقادرا فى ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفى ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا

الذين وقفوا على لفظة الله فلايجب عندهم تأويله وقوله (لتقدم العقل على النقل) اشارة الى علة يجب (قوله) يعنى انما يجب تأويل امثال هذه الاخبار لكون الدليل العقلى متقدما على الدليل النقلى بناء على ان العقل اصل للنقل لان النقل والايمان بصدقه موقوف على اثبات الصانع وعلى اثبات كونه عالما قادرا وهما ثابتان بالعقل والموقوف عليه اصل للموقوف فنكون العقل اصلا والنقل فرعا عليه وماهو الاصل لايبطل بالفرع وما هو الفرع يبطل بالاصل فحينئذ يجوز ابطال النقل وتأويله عند حكم العقل بامتناع ذلك المنقول (فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى) وقوله (لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى) متعلق لقوله

(يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه) اى مما يصح اجراؤه عليه تعالى لان الاستواء مستعمل فى معنى الاستيلاء كما فى قول الشاعر

قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق

وكقول الآخر

فلما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر وطائر

اعلم ان الادلة السمعية نوعان احدهما مايمكن الحمل على ظاهره وثانيهما مالايمكن الحمل على ظاهره والذى ما نحن فيه من اثبات عذاب القبر من قبيل الاول ولذا قال امور ممكنة وقيدها بالامكان احترازا عن الثانى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد التعداد للنصوص الوارد فقال (قال الله تعالى النار يعرضون عليها) يعنى من النصوص ﴿١٦٣﴾ الوارد لوقوعها هذه الآية لانه لوكان المراد من العرض على

(قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما فى قول الشاعر

قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق

اى استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله والراسخون فى العلم واما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ماروى عن احمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد فى الممتنعات العقلية ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله وماعلينا الا ان نصدقه بانه من عند الله تعالى (قوله ونحوه) وهو ماذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك ممايتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقى صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اى هو بخيل بل يداه مبسوطتان اى هو جواد من غير تصور يد ولاغل ولابسط (قوله عرضهم على النار احراقهم بها) العرض فى اللغة « پيش آوردن » فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (قوله وقوله تعالى ويوم

النار على حقيقته اى اعلامها اياهم لم يقتض هذا تعذيبهم وليس كذلك بل المراد به تعذيبهم واراد المحشى ان يشير اليه فقال (عرضهم على النار احراقهم بها) يعنى ان المراد بالعرض ليس معناه الحقيقى بل المراد به معناه المجازى وهو الاحراق بالنار بان يكون من قبيل ذكر الملزوم وهو العرض وارادة اللازم الذى هو الاحراق ثم استشهد عليه من كلام العرب فقال من قولهم يعنى ان كون العرض بمعنى الاحراق مأخوذ (من قولهم) العرب (عرض الاسارى على السيف) حيث ذكروا العرض وارادوا به القتل اى قتل الاسارى بالسيف (وقوله تعالى ويوم القيمة) تنبيه على وجه الاستدلال يعنى ان قوله تعالى بعده ويوم القيمة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب (دليل على ان العرض) واقع (قبل ذلك اليوم) اى قبل يوم القيامة ولا شبهة فى كون العرض قبل يوم القيامة وبعد الموت فثبت وقت بين وقوع القيامة وبين الموت يعذب فيه الموتى لان الآية فى حق الموتى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى ذكر الدليل الآخر على اثباته من الآيات وهو قوله تعالى فى حق قوم نوح عليه السلام (اغرقوا فادخلوا نارا) ثم

بين المحشى وجه الاستدلال بها على عذاب القبر فقال (وجه الاستدلال) اى بهذه الآية (ان الفاء) اى فى قوله تعالى فادخلوا (للتعقيب من غير تراخ) وهذا يقتضى ان يكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فى الدنيا بلا مهلة لانه ليس المراد بادخالهم يوم القيامة لان عذاب يوم القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت منه عذاب بعد الموت وقبل يوم القيامة وذلك هو المراد ١٦٤ بالعذاب فى القبر سواء كان ذلك العذاب فى القبر اوفى مكان آخر وبه يندفع ماقيل ان تعذيب قوم نوح عليه السلام بعد موتهم ليس فى القبر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ادلة المنكرين له من المعتزلة والروافض حيث استدلوا على نفيه بان الميت (جماد لاحياة له) ولا ادراك فتعذيبه محال اعلم اولا ان المذهب فى هذا المقام ثلاثة الاول الميت حى فى قبره فيعذب وهذا هو مذهب اهل الحق والثانى انه جماد لايعذب ولايدرك العذاب وهذا هو مذهب جمهور المعتزلة والروافض والثالث انه جماد يعذب وهذا مذهب الصالحية من المعتزلة ومذهب ابن جرير ومذهب طائفة من الكرامية فاراد المحشى ان يذكر المذهب الاخير مع ابطاله فقال (وجوز بعضهم تعذيب غير الحى) يعنى اثبت التعذيب مع كونه جمادا مخالفا للمعتزلة وانكروا الحياة مخالفا لاهل السنة (يتألم) ثم قال (ولاشك انه) اى تجويز تعذيب غير الحى (سفسطة) اى مكابرة ظاهرة لان الجماد لاحس له وكيف يتصور تعذيبه وقوله (واما تعذيب المأكول) اشارة الى دفع ما قيل فى نقض الدليل الذى استدل به قول من جوز

تقوم الساعة الخ ﴾ يعنى وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولاشبهة فى كونه بعد الموت لان الآية فى حق الموتى وما ذلك الاعذاب القبر اذلانعنى به الاالعذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة ﴿**قوله** وجه الاستدلال ان الفاء الخ ﴾ يعنى ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلامهلة ومعلوم ان عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ماقال المنكرون من ان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الآخرة اقل قليل فاقلتها استعمل الفاء فتأويل لاداعى اليه ﴿**قوله** جوز بعضهم تعذيب غير الحى الخ ﴾ ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه * قال الفاضل المحشى قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى ينقطع ماؤه عنه خوفا عن ان يكون وقود جهنم حين ماسمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة الآية والله تعالى قادر ان يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولايخفى عليك ان ليس المراد بالحى ههنا مايعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل مايدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيالاجماد ولذا قال الشارح فى الجواب انه يجوز ان يخلق الله فى جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحياة قدر مايدرك الالم واللذة ﴿**قوله** واما تعذيب المأكول الخ ﴾ دفع لماقيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها وفواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة فى الجوف اوفى خلال البدن

تعذيب غير الحى بان يقال ان تعذيب من اكله السباع والطيور مع تفرق اجزائه فى بطونها وحواصلها ايضا سفسطة فلم جوزتموه ولم تجوزوا الاول فاجاب عنه بقوله واما تعذيب المأكول (بخلق نوع الحياة فى بطن الآكل فواضح الامكان) يعنى ليس هذا سفسطة مثل الاول بل هو ممكن مع وضوحه ووقوعه (كدودة) اى وهذا كدودة (فى الجوف وفى خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعورنا) يعنى ان المذكورات تتألم وتتلذذ فى بطوننا وحواصلنا مع انا لم نشعر ذلك التألم والتلذذ وبه يعلم ان ماذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع فى اجزاء الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا احشروا احسوا بها دفعة واحدة انكار منهم للعذاب ١٦٥ قبل يوم الحشر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى اثبات حقيقة البعث وفى بيان انعدام دليل فيها للفلاسفة المنكرين له باستلزام اعادة المعدوم فقال وهو مع (انه لادليل لهم عليه يعتد به) على امتناع اعادة المعدوم بعينه ثم اراد المحشى ان يذكر دليلهم على نفى اعادة المعدوم فقال (قالوا) اى قالت الفلاسفة النافون لاعادة المعدوم انه ممتنع لانه لوجاز اعادة المعدوم بعينه يلزم اعادته بجميع مشخصاته ولو اعيد بجميع مشخصاته لزم ان يعاد وقته الاول لكونه من جملة المشخصات واللازم اعنى اعادة الوقت الاول باطل لانه (ان اعيد الوقت الاول فهو) اى ذلك الاعادة (مبدأ لامعاد) لانه على هذا التقدير لاتفرقة بين المبدأ والمعاد (والا) اى وان لم يعد الوقت الاول (فلااعادة) اى للمعدوم (بعينه) بل هو اعادة معدوم آخر (لان الوقت من جملة العوارض) اى المشخصة وانتفاء المشخص بوجوب انتفاء الشخص ولما اجيب عنه باجوبة اراد المحشى ان يشير الى الاول فقال (واجيب اولا) اى واجيب عنه بعدم التسليم لكون الوقت من المشخصات وبانه لايجوز ان لايستدل على نفيه بعد الاعادة بعينه مستندا على كون الوقت من المشخصات (بان) المعتبر فى (اعادة العين) اعادته (بالمشخصات المعتبرة فى الوجود) اى فى الوجود الخارجى (ولا نسلم ان الوقت منها) اى من تلك المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى

يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك ﴿**قوله** قالوا ان اعيد الوقت الاول الخ ﴾ اى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعادا لان المعاد هو الواقع فى الوقت الثانى من وقت الحدوث وهذا قد وجد فى وقت الحدوث فيكون مبدأ والا اى وان لم يعد الوقت الاول فلايكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشئ فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ﴿**قوله** اجيب اولا بان اعادة الخ ﴾ هذا جواب باختيار الشق الثانى يعنى انا نختار انه لايعاد الوقت الاول قولك فلايكون اعادة المعدوم بعينه * قلنا لانسلم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى وجوده الخارجى ولانسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى فان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وماذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمى والتغاير الذى يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اى وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص * لايقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت

(والا) اى كون الوقت من تلك المشخصات باطل لانه ان كان من المشخصات المعتبرة فى الخارج (يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات) فيلزم ان لايكون زيد الموجود امس هو زيد الموجود فى هذا اليوم لانه بتبدل زمانه وكان شخصا آخر لان تبدل مشخص يستلزم تبدل الشخص وهذا باطل جدا (لا يقال) هذا اشارة الى دفع ما يتوهم من اثباته المقدمة الممنوعة يعنى انه لايقال انه (يحتمل ان يراد) اى يحتمل مراد من قال الوقت من المشخصات (ان وقت الحدوث مشخص خارجى) يعنى ان المراد بكون الوقت داخلا فى المشخصات ان وقت حدوث ذلك الشخص مشخص خارجى لانه ما لم يتحقق وقت الحدوث لم يتحقق الحادث وكل ما لم يتحقق الحادث بدونه فله ﴿ ١٦٦ ﴾ دخل فى وجود الحادث فيلزم ان وقت الحدوث له دخل فى وجود الحادث وكل ماله دخل فى وجود شئ له دخل فى تشخصه فوقت الحدوث له دخل فى تشخصه وماله دخل فى التشخص يكون من المتشخصات فوقت الحدوث يكون من المتشخصات وهذا مدفوع (لانا نقول هذا) اى هذا الكلام (مع انه كلام على السند مدفوع) يعنى ان هذا الكلام يشتمل محذورين احدهما انه كلام على السند وهو قوله والا يلزم تبدل الاشخاص والكلام على السند غير مفيد للمعلل لانه يستلزم بقاء المنع المجرد وهو قوله ولا نسلم ان الوقت منها فلا فائدة فى دفع السند بهذا الدفع مع انه مقابلة الجواز بالجواز وهو لايغنى من الحق شيئا والمحذور الثانى ان كون وقت الحدوث من المشخصات الخارجية مدفوع (بان المعتبر فى الوجود) الخارجى اى الذى يعتبر فى مدخلية الشئ فى الوجود (مالا يتصور هو) اى الوجود (بدونه) اى بدون ذلك الشئ بحيث يضر عدمه فى بقاء ذلك الشئ وليس ههنا كذلك لانه لا يضر عدمه فى البقاء (وما لا يضر عدمه فى البقاء لا يضر) عدمه (فى الاعادة ايضا) اى وكل شئ لا يضر عدمه فى بقاء الموجود كما هو شان وقت الحدوث لايضر عدمه فى الاعادة واذا لم يضر عدمه فى الاعادة يجوز اعادة ذلك المعدوم بدونه فيلزم جواز اعادة المعدوم (كما

مع باقى المشخصات علة لتشخص مغاير لماسبقه وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون كل وقت مع باقى المشخصات علة لتشخص كان حاصلا فى الوقت السابق مع المشخصات الآخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز* لانا نقول فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل فى الوقت الثانى هو الحاصل فى الاول بلا تفاوت (**قوله** لايقال يحتمل ان يراد الخ) يعنى انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لايلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (**قوله** لانا نقول هذا مع انه كلام على السند الخ) يعنى هذا الكلام مع كونه كلاما على السند اعنى قوله والا يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد اعنى لانسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع لايجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة فى الوجود لان المعتبر فى الوجود الخارجى مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشئ موجود فى الزمان الثانى مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة معدات وجود الحادث فلايكون من جملة مشخصاته فلايضر عدمه فى الاعادة

بدون اعادة الوقت الاول والتحقيق ان الوقت ليس من المشخصات بل هو اما معد بالكسر للوجود اوسبب للمعد وعلى التقديرين لا ينافى عدمه وجود المعلول المعد بالفتح ولا بقاءه هذا الجواب مبنى على عدم التسليم لكون وقت الحدوث وقوله (وثانيا) اشارة الى الجواب على تقدير التسليم لكون الوقت من المشخصات يعنى انه وان سلم ان الوقت من المشخصات لكن لانسلم انه اذا اعيد الوقت الاول يكون مبدأ (بان المبدأ) اى ﴿ ١٦٧ ﴾ بسند ان المبدأ (هو الموجود فى الوقت المبتدأ) وهو الذى لم يسبقه حدوث آخر فحينئذ لايكون هذا مبدأ والمعاد هو الموجود فى وقت المعاد لان الوقت معاد ولايلزم منه ايضا لزوم كون الشئ الواحد مبدأ ومعادا من جهة واحدة وقوله (والوقت) اشارة الى دفع ماورد عليه من انه حينئذ يلزم ان لايعاد الوقت فاجاب عنه بان الوقت (ههنا) اى حين البعث (معاد فرضا) لانه معاد حقيقة لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع ثم اشار المحشى الى دليل آخر للمنكرين لاعادة المعدوم فقال (وقالوا) اى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه (ايضا) اى كما انكروها بالدليل الاول الذى هو استحالة الاعادة بعينه (لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه) يعنى انه لامعنى فى اعادة المعدوم بعينه الا ان ذلك الشئ وجد اولا ثم انعدم ثم وجد ثانيا وعلى هذا اذا كان الذى وجد ثانيا عين ما هو الموجود اولا يلزم ان يكون العدم متخللا بين الوجودين لشئ وهذا معنى قوله كالتخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة لانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه لان الموجود ثانيا عين الموجود اولا مع تخلل العدم بينهما فيلزم تقدم الشئ على نفسه ذاتا كما ان كان فى الدور اوزمانا كما كان ههنا واذا كان تقدم الشئ على نفسه من حيث الذات محالا فمحالية تقدم الشئ على نفسه من حيث الزمان بالطريق الاولى واليه اشار المحشى بقوله (مداخلت) يعنى

كما لايضر عدمه فى حالة البقاء (**قوله** وثانيا بان المبدأ هو الموجود الخ) اى اجيب ثانيا بان الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضا ولانسلم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود فى الوقت المبدأ وهو الذى لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلايكون مبدأ بل معادا فان كون الشئ مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق فى المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات فى وقت واحد مع ان اوقات ابدائها متخالفة محال ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولايمكن الجواب بانه فى الحقيقة تخلل العدم بين زمانى الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثانى انا لانسلم على تقدير اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولايخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال اولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثانى (**قوله** وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم الخ) اى قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشئ ونفسه محال لانه يستدعى طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلابد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما

تخال العدم بين الوجودين خلف لانه مخالف للمفروض لان المفروض ان الوجود الثانى عين الوجود الاول (واجيب) عن هذا الاستدلال (بمنع الاستحالة بان يقال) انا لانسلم كون هذا التخال محالا (فانه فى التحقيق تخال العدم) يعنى فان هذا التخال وان كان فى الظاهر تخالا بين الشئ ونفسه لكنه فى التحقيق ليس كذلك بل هو فى الحقيقة تخال العدم (بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه) لان ﴿ ١٦٨ ﴾ كون الشئ ونفسه متصفا بالوجود زمانا ثم كون متصفا بالعدم ثانيا ثم بالوجود ثالثا ليس بمحال وهذا الجواب منع لاستحالة تخلل العدم بين الوجودين ثم اشار الى جواب آخر فقال (وقد يجاب عنه بتجويز التميز) يعنى بانه لم لايجوز ان يحصل التميز بين الوجود الثانى وبين الوجود الاول (فى الوقتين) اى فى وقت المبدأ وفى وقت المعاد وهذا بان يقال لانسلم استحالة ذلك وانما يلزم استحالته اذا لم يقع التميز بين ذلك الشئ وبين نفسه فى وقت الابداء وفى وقت الاعادة (بالعوارض الغير المشخصة) اى للوجود (مع بقاء المشخصات بعينها) اى من غير تخال العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه ولا استحالة فيه (فيكون التخال بين المتغايرين) اى بين الامرين المتغايرين وهما الشخص الموجود فى وقت الابداء والشخص الموجود فى وقت الاعادة (من وجه) يعنى انهما متغايران بهذا الاعتبار وهذا التغاير لاينافى اتحادهما من وجه آخر (وايضا) والظاهر ان هذا الجواب على طريق النقض التفصيلى لكونه منعا للمقدمة المعينة وهى الملازمة الواقعة فى قوله

فلايكون المعاد هو المبدأ بعينه (**قوله** واجيب بمنع الاستحالة الخ) اى لانسلم ان التخال ههنا محال لان معنى التخال انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه الوجود فى زمان آخر ثم اتصف بالوجود فى الزمان الثالث وهو فى الحقيقة تخال العدم وقطع الاتصال بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشئ ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشئ وجد مع نفسه فى الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم فى الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود فى الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه فى زمان من الازمنة وهل هذا الا كلابس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولايخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة فى الوجود والا فلابد من اعادته فلايوجد الزمان (**قوله** وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين الخ) اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه لان التخال المحال وهو ان يكون بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه فى الوقتين اى وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة فى تشخصه مع بقاء مشخصاته فى كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخال بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان فى كليهما منع استحالة التخال ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال * وحاصل الجواب السابق ان التخال ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات

لواعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم وقوله (وايضا) اشارة الى الجواب عنه بالنقض الاجمالى بان يقال ان دليلك هذا بجميع مقدماته باطل لانه غير تام (لانه لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا) يعنى لو تم ماذكرتم بان اعادة معدم بعينه مستلزم لتخلل العدم بين الشئ وبين نفسه لكان بقاء شخص من الاشخاص زمانا ممتنعا ولكنه واقع واقع فضلا عن الامكان (والا) اى وان لم يمتنع ذلك على تقدير تامية الدليل (فتخال الزمان بين الشئ ونفسه) وهذا محال فيلزم تمامية الدليل (وفيه بحث) اى فى الجواب الثانى الذى هو منع استحالة التخال بحث وكذلك فى الجواب الثالث الذى هو قوله وايضا لو تم بحث (اذ الاختلاف) هذا بالنظر الى الجواب الثانى يعنى ان المجيب الذى منع قد اعتبر التغاير بالعوارض الغير المشخص مع بقاء المشخصات بعينها مع ان الظاهر ان الاختلاف انما هو (فى غير المشخصات) حيث جعله سندا للمنع المذكور الذى اراد به دفع التخال بين العوارض المشخصات وهذا فى المنع لاستناد الى غير المشخصات (لايدفع) اى ﴿ ١٦٩ ﴾ ذلك الاختلاف لايدفع (التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه) اى بين بعض المشخص ونفسه حاصله ان المنع انما يدفع التخلل بين المشخصات ونفس الشئ وما يذكر فى السند هو بين غير المشخصات وهذا لايفيد للمانع المجيب ثم اشار الى الوجه الذى يفرض افادته على تقدير ارادته فقال (وان دفعه) اى ولو فرض دفعه لو كان ذلك الاختلاف مفيدا اذا اعتبر العوارض الغير المشخصة (بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه) وهذا بان يكون العوارض الغير المشخصة منضمة مع المشخصات وانما يكون مفيدا على هذا الاعتبار لانه حينئذ يكون المشخصات التى وجدت اولا غير المشخصات التى توجد ثانيا واعلم ان خلاصة البحث ان الذات اما ان يعتبر فيه العوارض المشخصات فقط او يعتبر فيه جميع العوارض مشخصات كانت او غير مشخصات فان اريد الاول فى السند يكون مفيدا لكنه ليس بمراد وان اريد الثانى لايكون مفيدا لكنه هو المراد للمانع وان اريد الثالث يكون مفيدا لكنه لااعتبار له ولما فرغ عن تقرير البحث الذى فى الجواب الثانى شرع فى تقرير البحث الذى ورد على الجواب الثالث فقال (ثم لايخفى ان معنى التخلل) اراد به منع الملازمه الواقعة فى قول الناقض المذكور اعنى فى قوله والا لتخلل الزمان الزمان الخ بان يقال انا لانسلم ان الشخص لو بقى زمانا لتخال العدم بين الشئ ونفسه وكيف يتصور التخال فى غير المنفصل بل معنى التخال انما يكون (بقطع الاتصال) اى بين الشخص ونفسه (والوقوع) اى ويكون بوقوع القاطع (فى الخلال) اى فى خلال الشخص ونفسه وهذا امر ضرورى واذا كان كذلك (فلا تخلل فى الشخص الباقى) اى فى الشخص الذى يفرض

وايضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر (**قوله** وايضا لو تم ذلك الخ) جواب بالنقض الاجمالى يعنى لو تم ماذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لتخال زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق (**قوله** وفيه بحث الخ) اى فيما ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لايدفع لزوم تخلل العدم المشخصات ونفسها بين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخال بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لايستلزم تخال العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر واما فى الثالث فلان معنى التخال انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع

بقاؤه زمانا لانه لاانفصال فيه فلا يكون فيه تخال ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان عدم الضرر فى مقصود اهل الحق على تقدير صحة ان يكون البعث بالمادة المعدوم بعينه فقال (لان مرادنا) الخ اعلم ان القائلين بحشر الاجساد ذهبوا الى ثلاثة مذاهب بعد الاثبات لصحة اعادة المعدوم بعينه الاول ان الفناء يكون بالاعدام وهو مذهب القاضى وبعض المعتزلة والثانى انه بحدوث الضد وهو مذهب جهور المعتزلة والثالث انه بانتفاء شرط وجوده ثم القائلون بالاول اختلفوا فى ان ذلك هل هو بالايجاد بعد الفناء اوبالجمع بعد تفريق الاجزاء اوالتوقف فيه والاخير هو اختيار امام الحرمين واشار الشارح بقوله لان مرادنا الخ الى المذهب الثانى يعنى ان مرادنا بالحشر هو انه بالجمع بعد تفريق الاجزاء ثم اراد المحشى ان يذكر المذهب الاول فقال (ذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها) واستدلوا عليها بوجوه خمسة ذكرها فى شرح المقاصد مع اجوبتها مفصلا وقد ذكر ههنا بعضا من تلك الوجوه الخمسة وهوالوجه الثالث فى شرح المقاصد فقال

﴿ ١٧٠ ﴾

(لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه) يعنى انهم زعموا ان المراد بحشر الاجساد اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها بقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه فان المراد بالهلاك انعدام لاخروجه عن كونه منتفعا به فمعنى الآية عندهم ان كل شئ اى كل موجود منعدم بعد الوجود الاذات الله تعالى ومعناها عند القائلين بالجمع بعد التفريق ان كل شئ خارج عن الانتفاع الذى يقصد به الاذات الله تعالى واثبتوا هذا يعنى كون المراد به الانعدام بابطال الشق الآخر (عن) وهو خروجه عن الانتفاع بان يقال انه لايجوز ان يكون المراد انه خارج عن الانتفاع لانه لو جاز هذا لزم ان لا ينتفع به بعد التفريق اصلا من المنافع المقصودة وليس كذلك لجواز ان ينتفع به بعد التفريق باعظم المنافع وهى دلالته على الصانع واجيب عنه بانه لانسلم مقصودية الدلالة على الصانع فى جميع حالاته ثم اراد المحشى ان يذكره فقال (واجيب) اى عن هذه الحجة (بان هلاك الشئ) اى يجوز ان يراد بهلاك الشئ فى الآية (خروجه) اى خروج كل شئ (عن اصفاته لمطلوبة منه) ثم اراد ان يفصل تلك الصفات بقوله (والمطلوب بالجواهر الفردة) يعنى ان المطلوب بالاجزاء غير المطلوب بالمركبات منها لان المطلوب بالجواهر الفردة (انضمام بعضها) اى بعض تلك الجواهر (الى بعض) آخر منها (ليحصل الجسم) اى ليكون الجسم المطلوب حاصلا بذلك الانضمام فاذا تفرقت زالت الجسم المطلوب فيكون هذا هلاكها (والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها) واذا كان كذلك (فالتفريق) اى تفريق الاجزاء (اهلاك للكل) اى وهو

فى خلالهما فلايتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه فى الشخص الباقى لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه حصل به التخلل بين طرفى الزمان وهو لايضر فى بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الخ رد على قوله و قد يجاب الخ وقوله ثم لايخفى الخ رد على قوله وايضا لوتم ذلك الخ ﴿قوله ذهب بعضهم الى اعادة الخ ﴾ يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء الله) ﴿قوله واجيب بان الهلاك الخ﴾ وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولايتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا ﴿قوله فالتفريق اهلاك للكل﴾ اى للاجسام والاجزاء لخروجهما

فى الجواهر الفردة بانعدام الانضمام وفى المركبات بانعدام الخواص والآثار فحينئذ جاز ان يكون المراد بالهلاك هذا المعنى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الاندفاع للنقض الوارد وبالاجزاء المأكولة على من ذهب الى الحشر بجمع الاجزاء ويندفع هذا بكون الاجزاء مقيدة بالاصلية حيث قال (والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل) ثم انه لما ورد عليه انتقاض آخر اراد المحشى ان ينقله مع دفعه فقال (فان قيل) يعنى انه ان كان الانتقاض بالاجزاء المأكولة مندفعا بتقيدها بالاصلية ورد عليه انتقاض آخر وهو انه (يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلية للمأكول نطفة يتولد منها) اى من تلك النطفة التى تولدت من الجزء الاصلى للمأكول

﴿ ١٧١ ﴾

(شخص آخر) فى الآكل فحينئذ يرد عليه ان هذه النطفة لكونها جزء من بدن المأكول تقتضى ان تعاد فى بدنه ولكونها جزء من الشخص المولود يقتضى ان تعاد فى ذلك المولود وايا ما كان لايكون كل منهما بعينه (قلنا لعل الله تعالى يحفظها) اى لحكمته (من ان يصير) ذلك المأكول (جزأ لبدن آخر) يعنى لبدن الآكل (فضلا عن ان يصير نطفة وجزأ اصليا والفساد) اى والحال ان الفساد الذى يلزم جواز اعادة المعدوم انما هو (فى الوقوع) اى فى وقوع ذلك الامر (لا فى الجواز) اى لا فى الجواز العقلى فان ورد اثر بان نطفة من النطف تولدت من الاجزاء الاصلية للمأكول فيها والا فبمجرد الجواز العقلى لايبطل قاعدة المعاد التى ثبتت بالنصوص القطعية مع ثبوت امكانه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير السؤال الذى ورد على قوله والبعث حق بانه قول بالتناسخ الباطل عند اهل الاسلام واستدل عليه السائل بالحديث الذى ورد وهو (ان ضرس الجهنمى مثل احد) يعنى يكون ضرس الكافر حين دخل فى جهنم مثل جبل احد فى الكبر ليزداد تعذيبه ولما كان عنه جواب آخر غير ما قرره الشارح اراد المحشى ان يذكره فقال (قيل ذلك بالانتفاخ) يعنى انه لانسلم انه يلزم فى الصورة التى ذكرت فى الحديث تناسخ محذور وانما يلزم لو كان كبر ضرس الجهنمى بضم جزء زائد على اجزائه الاصلية التى كانت فى الدنيا وليس كذلك بل ذلك

عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما لانه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال فى مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى وذرة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائما لا انه يصير هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا ﴿قوله لعل الله تعالى يحفظه الخ﴾ قيل على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الآكل ولا يخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب ﴿اقول﴾ فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى فان من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة فانه صريح فى ان المحشور هى الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون فى آية نزلت فى ابى ابن خلف خاصم النبى عليه السلام واتاه بعظم قد رم وبلى ففتته بيده فقال يا محمد أترى الله تعالى يحيي هذا بعد ما رم فقال عليه السلام نعم يبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التى ينشرها الملك على الجرم المنوى كما ورد فى الحديث الصحيح ﴿قوله والفساد فى الوقوع لا فى الجواز﴾ يعنى لا اعتبار

الكبر بسبب الانتفاخ يعنى بتباعد اجزائه بسبب تخلل الهواء فيها (لابضم) اى لانه بضم جزء (زائد) على اجزائه الاصلية حتى يكون البدنان به مغايرين (والا) اى وان لم يكن ذلك بالانتفاخ وكان بضم جزء زائد عليها (لزم تعذيبه) اى تعذيب ذلك الجزء الزائد (بلا شركة) اى من غير ان يشترك ذلك الجزء للجزء الذى كان فى الدنيا (فى المعصية) اى فى ذلك العصيان الذى فعله ذلك الجهنمى فى الدنيا بذلك الجزء ثم قال (وفيه بحث) اى فيما قال هذا المجيب والالزم تعذيبه بحث بان يقال انا لا نسلم لزوم تعذيب ذلك الجزء من البدن (لان العذاب للروح) يعنى لان العذاب لا يتعلق بالبدن ابتداء بل هو للروح (المتعلق به) اى بالبدن لان الذى يدرك العذاب واللذة والالم هو الروح سواء كان الروح جسما لطيفا ساريا فى البدن مثل سريان الماء فى الورد على ماهو المشهور من النظام وهو الذى عزاه الشارح الى جمهور المسلمين اوكان جوهرا مجردا فى ذاته متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما اختار المحققين من الحكماء والمتكلمين ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الرد على قول من يذهب الى ان الحكم بالبعث والتصديق بصحته يلزم التصديق بجواز التناسخ ورد هذا الزعم بقوله (قلنا انما يلزم التناسخ) يعنى انا لا نسلم انه يلزم من كون البدن ﴿١٧٢﴾ الثانى غير البدن الاول تناسخ انما يلزم ذلك لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من اجزائه الاصلية ثم انه لما كان المفهوم من الحاصل من الجواب انه لا يرد لاحدهما اعتراض لاحدهما ويرد على الآخر اراد المحشى ان يذكر على وجه يعين المقام الذى لا يرد عليه الاعتراض فقال (حاصل الجواب) اى حاصل ما قرره الشارح من هذا الجواب (ان التناسخ مغايرة (يتبدل) البدنين بحسب ذوات الاجزاء) يعنى ان التناسخ الذى ذهب اليه النصارى واعتقدوه جائز او يجب على المسلمين التنزه منه انما هو كون البدن الاول والثانى مغايرين اجزاء وهيئة لان المراد من تغاير البدن الاول للبدن الثانى المعاد هو هذا التغاير (والتغاير) اى وليس المراد به هذا التغاير لان المراد به (ههنا) اى فيما ذهب اليه اهل الاسلام هو تغاير البدن (فى الهيئة والتركيب) اى مع كون اجزائهما الاصلية متحدين فحينئذ لا يلزم قولهم ولا يرد عليهم ان هذا قول بحكم بالتناسخ فلا يتعرض عليه بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اى غير الاول هيئة وتركيبا ثم اعتذر على هذا البيان لحاصل الجواب فقال (وقد يتوهم) اى فى تقرير الشارح بهذا (ان حاصله) اى حاصل الجواب (منع التغاير بين البدنين) يعنى انما بينا حاصل الجواب بهذا لانه قد يتوهم من تقرير الشارح ان مراده من الجواب ان يمنع التغاير بين البدنين وان تقريره انا لا نسلم التغاير بين البدنين هيئة واجزاء (بناء) اى هذا التوهم ومنشاؤه مبنى (على ان البدن الثانى مخلوق من اجزاء البدن الاول) وعلى هذا التقدير لا تغاير بينهما لان التغاير فى المركبات انما يحصل من تغاير الاجزاء واذا لم يتحقق تغاير الاجزاء

للاحتمال العقلى لان الخصم فى مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلى (**قوله** لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك اللذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ماهو مذهب اكثر المتكلمين اوجوهرا مجردا على ماهو مذهب المحققين اوغير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (**قوله** حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له فى الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص

لما يتحقق التغاير فى الذات البدنين واذا لم يتغاير البدنان (فيكون) اى يجب ان يكون البدن الثانى (عين الاول) واذا كان حاصل المراد ان يكون البدن الثانى عين الاول (فيتعرض) اى فحينئذ يرد عليه الاعتراض (بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما) يعنى انه يعترض عليه بان كون الثانى عين الاول مخالف بقوله تعالى فى حكاية اهل النار بانه كلما حرقت جلودهم بدلناهم جلودا غير الجلود الاولى وهذا نص على ان البدن الثانى عين الاول والمفهم من حاصل الجواب على ما حمل عليه المتوهم يكون مخالفا للآية (بناء) اى يكون هذه المخالفة اذا كان المراد بالمغايرة المذكورة فى الآية مبينا (على تغاير الهيئة والتركيب) يعنى اذا لم يكن المراد بها المغايرة بحسب الاجزاء ثم اراد المحشى ان ينبه على دفع الاعتراض بالآية من جانب المتوهم بالدخل فقال (وانت خبير بان دعوى) المعترض (اتحاد الاجزاء) يعنى ان لا يخفى عليك ان دعوى المعترض اتحاد الاجزاء حيث قال مع اتحاد اجزائهما (غير مسموعة) لان للسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثانى غير اجزاء الجلد الاول قوله (فتأمل) يجوز ان يكون اشارة الى ما يرد على قوله وانت خبير الخ من انه ان اراد بقوله دعوى الاتحاد غير مسموعة ان دعوى الاتحاد ﴿١٧٣﴾ الاجزاء مطلقا غير مسموعة يكون هذا فرية عليه بلا مرية لان دعوى الاتحاد مطلقا ليس يفهم من كلامه وان اريد به ان دعوى الاتحاد الاجزاء الاصلية المادية غير مسموعة يكون هذا ميلا على التناسخ الذى يحترز ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب عن انكار المعتزلة للميزان باستنادهم على ان الاعمال اعراض لا يتصور اعادتها ولو تصور اعادتها لم يتصور وزنها ووضعها على الميزان حيث اجاب عنه الشارح باثبات الامكان لوزنها بقوله انه قد ورد فى الحديث (ان كتب الاعمال هى التى توزن) يعنى وانما لم يتصور وزن الاعمال لو كان المراد بها نفس الاعمال وليس كذلك بل اذا كان المراد بها وزن كتب الاعمال يتصور وزنها لان الكتب جسم يمكن وزنها ويؤيده ما ورد فى الحديث انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه فاجاب بان الكتب التى كتبها الكرام الكاتبين هى التى وضعت فى كفتيه فحينئذ يكون المراد بوزن الاعمال وزن صحايفها بطريق المجاز ولما وقع لهذا الاستناد تعارض بالاستناد على الاثر الآخر الوارد ايضا اراد المحشى ان ينبه عليه فقال (وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية ويجعل السيئات اجساما ظلمانية) وهذا الاثر يقتضى ان يكون الموضوع على كفتيه نفس الاعمال فعلى هذا يجوز حمله على الحقيقة ولا حاجة الى حمله المجاز ﴿قوله﴾ اى قوله الشارح رحمه الله فى صدد الاثبات لحوض نبينا عليه السلام فى العرصات بالآية فقال (لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) ولما كانت الدعوى والمقصود منها اثبات وجود الحوض وكان المذكور فى الآية مخالفا للدعوى لانه اخبار باعطائه الله تعالى اياه عليه السلام الكوثر اراد

يتبدل من اول عمره الخ هيئة وتركيبا ولا تناسخ (**قوله** وانت خبير بان دعوى الخ) يعنى ان ما يدعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لابد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثانى غير اجزاء الجلد الاول * نقل عنه ولعل المدعى يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثانى للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه * قال الفاضل المحشى واما نفى تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة تكون فى الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه اراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظاهر الفساد اذ لا الم فى الجلد الذى لا حياة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح فى كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه

المحشى ان يبين مراد الشارح به وتطبيق الدعوى بالدليل فقال (يشير) اى يريد الشارح بذكر هذه الاية في معرض الدليل ان يشير (الى ان الكوثر) اى الى تفسير من يفسر بان المراد من الكوثر المعطى (هو الحوض وقد ورد به الأثر الصحيح ولما كان في هذا الباب أثر اصح منه غير الاثر الذى بنى الشارح دعواه عليه فقال (والاصح انه) اى ان الكوثر (غيره) اى غير الحوض (فانه) اى الكوثر (نهر فى الجنة) يعنى اى من فسر الكوثر بالحوض يخالف تفسير من فسره بالنهر فان الكوثر فى الجنة (والحوض) اى الذى يراد اثباته (فى الموقف) وقد يوفق بين الأثرين بانه يجوز ان يكون اصل الكوثر فى الجنة ثم ينقل منها الى العرصات ثم منها الى الجنة او يكون الحوض فى العرصات ويملأ ماؤه من ماء الكوثر ﴿ ١٧٤ ﴾ الذى فى الجنة والله اعلم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الحديث الذى ورد فى اوصاف الحوض فقال (وريحه اطيب من المسك) ثم انه لما قال فى آخر الحديث انه من شرب منه لا يظمأ ابدا توهم منه انه يجب ان لا يشرب منه احد مرتين قطعا لانه اذا لم يقع ظمأ لا يحتاج الى شربه فاراد المحشى ان يدفع هذا التوهم فقال (ويجوز ان يكون له) اى لماء الحوض (طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثانى) يعنى انه يجوز ان يكون الشرب الاول لدفع العطش بخلاف الشرب الثانى والثالث فانه يكون للتلذذ لا للعطش وحينئذ يندفع هذا التوهم وقوله (ان وقع) قيد (الا) لقوله يجوز ان يكون يعنى انه انما يحتاج لا هذا التوجيه ان كان الشرب الثانى واقعا محققا والا فلا حاجة الى دفع التوهم بهذا التوجيه فانه لا يتوهمه احد ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى النقل بحديث الحوض (من شرب منه فلا يظمأ بعده ابدا) ولما كان المفهوم من هذا الحديث ان كل من يشرب منه لا يدخل النار مع ان الثابت ان بعض من شرب منه من العصاة يدخلون النار وكان اللازم منه انه حين دخل ذلك العاصى الذى شرب منه النار انه لا يعذب بالظمأ وكان هذا منافيا للثابت اراد المحشى ان يدفع ذلك فقال (ويجوز ان لا يشرب) يعنى انه يجوز ان يكون المراد من الحديث فى قوله من شرب الخ ان لا يشرب منه

معذبا * قال الفاضل الچلبى يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء فى كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثانى مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده ﴿ قوله والاصح انه غيره فانه الجنة الخ ﴾ سواء كان نهرا على ما فى رواية او حوضا على ما فى رواية اخرى * قال فى البيضاوى روى انه عليه السلام قال الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربى فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها ﴿ قوله والحوض فى الموقف ﴾ على ما روى من اصحابه قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض فى المحشر * قال الامام الزاهدى فى تفسيره روى فى الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتى به حيث يأتى النبى عليه الصلاة والسلام فاذا كان فى الموقف يأتى به فى الموقف واذا دخل فى الجنة يأتى به فى الجنة فعلى هذا كونه فى الجنة لا ينافى كونه فى الموقف ايضا ﴿ قوله ويجوز ان يكون له طعم الخ ﴾ اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ماء الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثانى غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظمأ ﴿ قوله ويجوز ان لا يشربه

(الامن قدر له عدم دخول النار او لا يعذب) اى او يجوز ان يكون المراد انه لا يعذب (بالظمأ من شربه وان دخل النار) يعنى انه لا يعذب بهذا النوع من العذاب وهذا لا ينافى تعذيبه بغير الظمأ من انواع العذاب ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى نقل حديث الصراط (انه ادق من الشعر واحد من السيف كذا ورد فى الحديث الصحيح) ولما لم يبين فيه زمان الصراط بعد الاخبار بثبوته بانه هل هو قبل الميزان او بعده اراد المحشى ان يذكر وجهها بقرينة كونه مذكورا مؤخرا فقال (والمشهور ان الميزان قبل الصراط) ولهذا قدمه المصنف على الصراط فى الذكر ليكون مطابقا للقول المشهور (وما روى من ان الصحابة) هذا اشارة الى دفع ما يتوهم ان القول المشهور ينافى ما روى من ان بعض الصحابة رضى الله عنهم (قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض) حيث قدم الصراط على الميزان والحوض فى الذكر وهذا ﴿ ١٧٥ ﴾ يقتضى ان يكون مقدما عليهما فيكون مخالفا للمشهور فاجاب عنه بقوله (فوجهه) اى وجه ما روى من الصحابة بحيث يكون مطابقا للمشهور (ان الطلب فى المكان المرتب) يعنى ان هذا الترتيب الذكرى هو انما فى الطلب وهذا لا ينافى ان يكون الميزان قبل الصراط فى الترتيب المكانى فانه لا يقتضى ان يكون الطلب مرتبا ايضا لان الطلب فى المكان الذى رتب (يجوز ان يستأنف) اى الطالب (من كل طرف) ﴿ ١٢ — سيالكوتى — نى ﴾ من اطراف ذلك المكان الذى رتب فيه فمعنى الحديث حينئذ انه ان كان اول طلبكم عند الصراط فلم تجدونى فيه فليكن آخره عند الميزان لانى واقف عليه فان لم تجدونى فيه فاطلبونى عند الحوض فالمراد منه اخبار عدم انفكاكه صلى الله عليه وسلم من هذا المواضع الثلاثة ويجوز ان يكون تقديم الصراط على الميزان بيانا لكثرة مروره عليه السلام فيه لشدة هوله (على انه) يعنى ان وقع المنافاة بين المشهور وبين ما روى بهذا على تقدير التسليم لكون ما روى من الصحابة حديثا مشهورا حتى ينافى المشهور واما عدم تسليم شهرته فلا ينافى ذلك مع ان ما روى عنهم (رواية غريبة فلا يعارض للمشهور) ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان استدلال اهل الحق على كون الجنة والنار مخلوقتان الآن بقوله (واسكانهما الجنة) اى من الادلة الدالة على كونهما مخلوقتان الآن اسكان آدم وزوجته حواء فى الجنة بقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة ثم انه لما ورد من جانب المنكرين على هذا الاستدلال جواب وتوجيه الآية وورد من جانب اهل الحق رد

الامن قدر له الخ ﴾ دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شربه يجب ان لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفى قوله الامن قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار ﴿ قوله او لا يعذب بالظمأ الخ ﴾ اى من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله ولا نسلم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار ﴿ قوله فوجهه ان الطلب الخ ﴾ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا فى الحوض ثم فى الميزان ثم فى الصراط وبان يطلب فى الصراط ثم فى الميزان ثم فى الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثانى اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال

لذلك بتوجهين احدهما اقوى من الآخر اشار المحشى الى اقواهما فقال (والقول بان تلك الجنة) يعنى ان جواب بعض المعتزلة المنكرين لذلك بتوجيه الآية بان الجنة التى اسكن آدم عليه السلام وزوجته فيها ليست هى الجنة وعدت للمتقين بل هى (كانت بستانا من بساتين الدنيا) يعنى انهما خلقا فى الدنيا واسكنا فيه فى الدنيا كذا قالوا فى التوجيه ورد هذا بان هذا القول (مخالف لاجماع المسلمين) لان المسلمين اعتقدوا على انهما اسكنا فى الجنة التى وعدت للمتقين وكل ماهو يخالف الاجماع فهو باطل ثم اشار الى الوجه الذى يرد به قول المنكرين مع انه اضعف من الاول وفى حيز المنع من جانب الخصم فقال(وقد يتوهم) اى فى الرد لذلك (انه) اى ان قول المعتزلة (مردود بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها) حيث امر الله تعالى لهم بالهبوط منها بالخروج (اذ الهبوط انتقال من المكان العالى الى السافل) ولو كانت الجنة التى امرا بالاسكان فيها بستانا فى الارض لكان سوق الكلام ان يقول انتقلوا ﴿١٧٦﴾ عنها واخرجوا منها ولما امرا بالهبوط استدللنا به ان الجنة موجودة فوق السموات ثم اشار الى ضعفه بورود اعتراض عليه فقال (ويرد عليه) اى على هذا التوهم (انه يحتمل ان يكون ذلك البستان) اى الذى ادعيناه انه فى هذا الارض (على موضع مرتفع كقلة الجبل) وان يكون المكان الذى انتقلا اليه اسفل منه ولاجل ذلك امرا بالهبوط ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الحكاية عن معارضة المنكرين الدليل الذى استدل به اهل الحق على وجود (الآن) الجنة والنار الآن وعارضه المنكرون بقوله تعالى تلك الدار الآخرة (نجعلها للذين) ولما كانت المعارضة بهذه الآية الكريمة بناء على كون الجعل فى قوله نجعلها بمعنى الخلق وعلى كون اللام فى للذين اجلية اشار اليه المحشى الى تفسيره بهذا فقال (اى نخلقها لاجلهم) وجه المعارضة به ان نجعلها بمعنى نخلقها وان كان لكم دليل على وجودهما بالآيات المعبر عنها بصيغة الماضى فلنا دليل على انها لم يخلقها بعد بهذه الآية حيث عبر بصيغة المضارع الدال على الاستقبال وهذا يدل على انها لم يخلق بعد ويكون اللام فى للذين اجلية كما هو الظاهر بانه متعلق بنجعلها ولما اراد الشارح دفع المعارضة بقوله قلنا يحتمل ان يكون صيغة المضارع لقصد الاستمرار وللحال توهم بعضهم ان تلك المعارضة مدفوعة بوجه آخر فذكره المحشى بقوله

الفاضل المحشى ان الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا فى الموقف المتأخر تأخرا زمانيا فاطلبوا فى الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا فى الموقف المتقدم فاطلبوا فى الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب فى المتأخر للاشارة الى ان الطالب فيه اقدم واجدر ﴿قوله والقول بان تلك الجنة الخ﴾ يعنى ماقيل انه كان بستانا فى ارض فلسطين كورة فى الشام اوقرية بالعراق او كان بين فارس و كرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام ﴿ قوله يرد عليه انه الخ ﴾ وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ماقال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ماسألتم ﴿ قوله اى نخلقها لاجلهم الخ ﴾ توجيه للمعارضة يعنى ان اللام فى للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى نخلقها الله فى المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة

(فان قلت يحتمل ان يجعل) يعنى انا لا نسلم ان تلك الآية تدل على انها لم تخلق بعد وانما تدل عليه لو كان المراد بايراد المضارع معنى الاستقبال وكانت اللام للاجل وليس كذلك لانه يحتمل ان يجعل لفظ (للذين مفعولا ثانيا لنجعل) اى للفظ نجعل مع ابقائه على معناه الحقيقى الذى هو الجعل (فغير الحاصل) اى الذى دل عليه صيغة المضارع بانها غير حاصل وغير موجود معناه وقت الاخبار (نجعلها) اى انما يكون المراد بغير الحاصل هو جعل الجنة (كائنة لهم)يعنى ان جعلها للمتقين واسكانهم فيها لم يوجد ولم يحصل بعد (لا نفسها) اى لا ان المراد بها ان نفس الجنة وذاتها لم يخلق بعد بل هى يخلق فى الاستقبال بل انها خلقت قبل نزول الآية وقبل القيامة فيكون معناه تلك الدار ﴿١٧٧﴾ الآخرة التى خلقتها قبل نجعلها فى الاستقبال مكانا للذين لا يريدون علوا فى الارض فعلى هذا فلا يكون الاستدلال بالآية صحيحا لانها على هذا التقدير لا يدل على كونها غير مخلوقة بل يدل على انها لم يكن ملكا لاحد (قلت يمكن ان يقال) اى من جانب المنكرين (المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه) اى جعله مقتدرا على اتخاذ المكان فيها بان يجعل التمكين مأخوذا (من التمكن فيها) يقال جعلت الدار لزيد اذا جعلها مكانا له بالفعل (وهذا المعنى) اى كون نجعلها محمولا على هذا المعنى اعنى نجعلها مكانا (لازم لوجود الجنة) فعدم التمكين وقت النزول مستلزم لعدم وجود الجنة فى وقت للنزول لان انعدام اللازم يستلزم انعدام الملزوم فحصل منه ان التمكين اذا لم يحصل بعد فلا يكون نفس الجنة حاصلا ايضا فيكون هذا دليلا للخصم المنكرين لوجودها ولا يكون دليلا لاهل الحق ولما توهم بعضهم فى الجواب عن هذا بانه لم لا يجوز ان يحمل قوله نجعلها على معنى التمكن بطريق المجاز اراد الى دفعه بقوله (واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر) اى من غير قرينة صارفة عنه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى نقل الادلة التى يستدل بها المعتزلة على انكارهم لوجود الجنة والنار قبل يوم القيامة حيث قالوا انهما لو كانتا موجودتين لما جاز هلاكهما لقوله تعالى (اكلها دائم الاكل بضمتين كل ما يؤكل) اى من الثمر وغيره ثم اشار المحشى الى اعتراض يرد عليه فقال (ويرد على هذا الاستدلال) اى على استدلال المعتزلة على ادعائهم انه

الآن ﴿قوله فان قلت يحتمل ان يجعل الخ﴾ يعنى ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم فى الزمان المستقبل فغير الحاصل اى مايدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفى بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فغير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد ﴿قوله قلت يمكن ان يقال﴾ يعنى ان المنع فى غاية القوة لكن يمكن ان يقال فى دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها اولم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم فى الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكين من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على مايدل عليه قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم فى الاستقبال ﴿قوله واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر﴾ يعنى حمل الجعل فى الآية على التمكن بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجئ فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل ﴿ قوله يرد على هذا الاستدلال الخ﴾ اى يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين

لزم المنافاة على تقدير وجودهما بين قوله تعالى اكلها دائم وبين قوله تعالى كل شئ هالك لان الهلاك يحمل على الهلاك الذى فى الحشر ولو هلكت الجنة والنار لم يكن اكلها دائما ولو كان اكلها دائما لم يكن هالكا فينافى الآيتان فيرد عليه (انه) اى الاستدلال على المنافاة المذكورة بهذه الآية (مشترك الالزام) اى بين المثبتين وبين المنكرين (اذا المراد بالشئ) اى فى قوله تعالى كل شئ هالك (هو الموجود المطلق اى كل ما يصدق عليه انه موجود بقرينة الاستثناء بقوله الاوجهه يعنى ان الجنة سواء وجدت قبل نزول الآية كما هو عند اهل الحق او يوجد ويخلق بعد الحشر كما هو عند المنكرين يقع التنافى بين الآيتين لان المراد بالشئ الهالك هو الموجود المطلق اى سواء ١٧٨ وجد قبل نزول الآية او وجد وقت نزلها او يوجد فى المستقبل بعد الحشر والقيام (لا الموجود وقت النزول) اى ليس المراد بالشئ الموجود الذى وجد وقت نزول الآية (فقط) حتى احتاج المنكرون الى ان يقولوا انها ليست بموجودة وقت نزول الآية بزعمهم بان دفع المنافاة يحتاج الى هذا القول ونحن نقول لهم انها لو خلقت ووجدت بعد الحشر لزم هلاكها لانها موجودة وكل ما هو موجود هالك ثم المحشى ذكر ما يؤيده لقولنا ان المراد به الموجود المطلق فقال (ومثله) اى مثل قوله كل شئ فى كون المراد به الموجود المطلق (قوله تعالى) الله (خالق (يعنى) كل شئ) اى كل موجود وقوله تعالى (وهو بكل شئ عليم) اى بكل شئ موجود يعنى ألا ترى ان المراد بالشئ فى الآيتين هو الموجود المطلق لا الموجود الذى هو موجود وقت نزول الآيتين ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير جواب اهل الحق عن استدلال المعتزلة على لزوم المنافاة بين الآيتين المذكورتين على تقدير وجود الجنة والنار قبل نزول الآيتين حيث قال (وانما المراد الدوام) ثم اراد المحشى ان يفسره على وجه يفصله (يعنى) اى يريد الشارح بالدوام الذى ذكر فى قوله وانما المراد الدوام (يعنى ان المراد هو الدوام التجددى العرفى)

الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشئ الموجود مطلقا سواء كان الآن او فى المستقبل ومعنى الآية كل ما يوجد فى وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجدتا لوجب هلاكهما كل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه لكن هلاكه باطل لقوله تعالى اكلها دائم فوجودها فى الاستقبال باطل ﴿قوله لا الموجود وقت النزول﴾ اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون ما يوجد فى الآخرة خارجا عن عموم الآية *قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ فى الآية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه ان اراد ان معنى الشئ الموجود فى الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا لانها دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال ﴿قوله ومثل قوله تعالى خالق كل شئ الخ﴾ فان معناه كل ما يوجد فى وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لانه خالق الاشياء الموجودة وقت نزول الآية وعالم بها ﴿قوله يعنى ان المراد هو الدوام التجددى الخ﴾

لانه قال بانه اذا فنى شئ جئ ببدله وهذا هو الدوام الذى يطلق عليه لدوام التجددى العرفى وهذا الدوام لا ينافى توسط العدم بين الوجودين (فان نوع الثمار يعد دائما) اى نوع ثمار الجنة يقال فى حقه (بحسب العرف) اى بحسب معناه العرفى انه دائم (وان انقطعت) اى ولو انقطعت (فى بعض الاوقات) وكذلك هلاك الجنة يوم القيامة بعد وجودها ثم خلقها لا ينافى دوام اكلها بهذا المعنى وهذا جواب بتحرير المراد من الدوام فى دفع المنافاة ثم اراد المحشى ان يذكر جوابا آخر فى دفع المنافاة فقال (ولك ان تقول) اى وجاز لك ان تجيب عنه وتقول (هلاك كل شخص) يعنى ان المراد بالدوام فى قوله تعالى اكلها دائم هو دوام نوع ثمارها فعلى هذا هلاك كل شخص من الثمار ليتحقق الهلاك المنطوق المنفهم من قوله تعالى كل شئ هالك (بعد ١٧٩ وجود مثله اى انما هو حاصل (بعد وجود مثله) اى مثل ذلك الشخص الهالك من ذلك النوع (فلا ينقطع) يعنى اذا كان كذلك لا يلزم من انقطاع الشخص ان ينقطع (النوع اصلا) فحينئذ لا منافاة بين كون شخص من الثمار هالكا وبين كون نوعه دائما اذ المراد بقوله اكلها دائم اى نوعها وبقوله كل شئ هالك اى شخصه وفرده ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تتمة هذا الجواب (بل يكفى الخروج من الانتفاع به) ولما كان الخروج من الانتفاع به اعم جاز ان يتوهم انه يخرج بالهلاك من الانتفاع به عن الدلالة على وجود الصانع مع ان تلك الدلالة مما ينتفع به فاراد المحشى ان يفسره بتفسير يندفع به هذا التوهم فقال (اى المقصود منه) يعنى انه اراد بقوله يكفى الخروج من الانتفاع به بسبب الهلاك انه يخرج على الانتفاع الذى يقصد بذلك الشئ ووجوده ككون المقصود من الثمر الانتفاع باكله ثم اشار الى اندفاع التوهم المذكور بهذا التفسير فقال (فلا يرد) يعنى اذا كان المراد من الانتفاع هو الانتفاع المقصود لا يرد على هذا الكلام (ان مالا يفنى يدل على وجود الصانع وهى) اى والحال ان تلك الدلالة (من اعظم المنافع) لان الدلالة على وجود الصانع ليست من الانتفاع الذى قصد منه ولا ينافى هذا فناء الشئ ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان عدد الكبائر فى الحديث الذى رواه ابن عمر رضى الله

يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لانه الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار ولا انهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا ﴿قوله ولك ان تقول الخ﴾ اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعالى كل شئ هالك هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنى على ما ذهب اليه الاكثرون من الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جريان عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح ﴿قوله اى المقصود منه﴾ واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة

عنهما (الشرك بالله) اى احدها الشرك بالله ولما كان السحر فى هذه الرواية مذكورا فى عدد الكبائر وقسيما للشرك بالله فهم منه انه غير الشرك بقرينة المقابلة فكان هذا مخالفا لما قيل ان السحر كفر بالله فاراد المحشى ان يشير الى هذا البحث فقال (ان اريد به) اى بالشرك فى قوله الشرك بالله (مطلق الكفر) اى سواء كان باشراك معبود لله تعالى او بانكار شئ مما علم بالضرورة فى الدين او بغيره من انواع الكفر (فالسحر مندرج فيه) اى فى قوله الشرك بالله (لانه) اى لان السحر (كفر بالاتفاق) فلا يصح المقابلة (والا) اى وان لم يرد بالشرك مطلق الكفر بل اريد به الكفر بطريق الاشراك (فسائر انواع الكفر) اى من اتخاذ الولد والصاحبة و اثبات المكان له تعالى من الكفريات التى لا تكون بطريق الاشراك (يبقى) اى باقى الانواع المذكورة (خارجة) اى خارجة من اقسام الكبائر والجواب ان تعليم السحر وتعلمه للتوقى منه ليس من الكبائر والعمل به لايذاء المسلم مع الاعتقاد على حرمته ومع الاعتقاد بان المؤثر فيه هو الله تعالى من الكبائر بالاتفاق ومع الاعتقاد بحله او مع الاعتقاد بان التأثير منه لذاته فهذا كفر بالاتفاق فافهم وقوله كفر بالاتفاق يحتمل ان يكون اعتراضا على الشارح لانه قال فى شرح الكشاف انه لايروى خلاف فى ان العمل به كفر واما تعليمه وتعلمه فليس بكفر ولاشك فى ان جعل السحر مقابلا للكفر فى هذه الرواية ونقل الشارح هذه الرواية فى مقام التأييد تناقض منه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد (الكبائر) الحكاية لقول صاحب الكفاية فى تفسير الكبيرة والصغيرة الحق (انهما اسمان اضافيان) ولما كان فى هذا المنقول نوع مخالفة لما يذكره من الآية اراد المحشى ان يذكره فقال (هذا) اى قول صاحب الكفاية فى تفسير الكبيرة والصغيرة انهما اسمان اضافيان وان ادعاءه بان هذا هو القول الحق فى هذا الباب (يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) فان الظاهر منها ان الكبائر مطلقة وكذا السيئات مطلقة ايضا لانها لو كانت كل معصية محتملة للكبيرة بالنسبة الى اخفها لم نجد سيئة حتى تكون مكفرة كما اخبره الله تعالى عنه بالاجتناب عن الكبائر الا الذنب الذى لا يوجد ذنب اصغر منها مثل حديث النفس على ما اشير اليه البيضاوى وانما قال ظاهر قوله تعالى لان الظاهر منها ان المراد بالكبائر اعم من الكبيرة التى هى من جزئيات الكفر ومن غيرها من الكبائر التى ليست بكفر

آخرى ﴿قوله ان اريد به مطلق الكفر الخ﴾ حاصله ان الانحصار فى التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك فى وجوب الوجود او فى المعبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر فى التسعة ايضا * ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ماذكره الشارح فى شرح الكشاف من انه لايروى خلاف فى كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ماقطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان يؤيد ماذكرنا انه وقع فى رواية ابى طالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التى فى اللسان ومافى اللسان الا تعلمها وتعليمها ﴿قوله هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الخ﴾ فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتصور حينئذ اجتناب

وكون هذا القول مخالفا لهذه الآية انما هو على هذا التوجيه اعنى توجيه تعميم الكبائر واما التوجيه الذى لم يكن فيه مخالفة فقوله (والتوجيه على ماسيجئ) يعنى ان التوجيه الذى ليس فيه مخالفة وهو باطن الآية المذكورة هو التوجيه المبنى على ماسيجئ فى بحث الاختلاف فى جواز العقاب على الصغار (من ان المراد بالكبائر) اى المذكورة فى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر (جزئيات الكفر) اى المراد بها معناه الاعم من الكفر والمعصية كما فى التوجيه الاول الذى بنى عليه المخالفة الواردة فمعنى الآية ان تجتنبوا من انواع الكفر نكفر عنكم مادون ذلك من الكبائر والصغائر التى لم تبلغ مبلغ الكفر فحينئذ لاشك فى ان الآية المذكورة تكون موافقة لقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير الدليل الاول لاهل السنة على ان مرتكب الكبيرة لايخرج من الايمان خلافا للمعتزلة والخوارج ولايدخل الكفر خلافا للخوارج فقط مادام التصديق فى قلبه نعم (اذا كان بطريق الاستحلال) ثم المحشى اراد ان يفصل قوله بطريق الاستحلال فقال (اى على وجه يفهم منه عده حلالا) يعنى ان المراد من قوله اذا كان بطريق الاستحلال ان ذلك العاصى اذا فعل ذلك الذنب على وجه يفهم من فعله وجرءته عليه على حال تدل تلك الحال على انه يفعله كفعل الحلال ويعتقده حلالا (فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبى) فانه لو كان فى قلبه تصديق لحرمته لفعله على وجه يدل على خوفه من العقاب او على كونه معتمدا على سعة رحمة الله تعالى او على وجه يدل على الاستكراه فانه اذا فعله بهذا الوجه فلا يخرج من الايمان ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب عن الاحتجاج الاول للمعتزلة (لما اجمع عليه السلف) يعنى ان قولهم فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه باطل لان اثباتهم المنزلة مخالف لما اجمع عليه السلف ولما توهم من ان قوله لما اجمع عليه السلف باطل اراد المحشى دفع هذا التوهم فقال (لا يقال) ان قولكم لما اجمع عليه

الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وليس ذلك فى وسع البشر كذا فى شرح المقاصد ﴿قوله والتوجيه ماسيجئ الخ﴾ اى توجيه الآية ماسيجئ فى الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ماقيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ماوقع فى قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ماتنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشى جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثانى ولايخفى ان كلا التوجهين فى غاية البعد والبلاغة تقتضى ان يقال تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على ان الآية لاتنافى كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران منهما ودعت نفسه اليهما بحيث لايتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين ﴿قوله على وجه يفهم منه عده حلالا﴾ يعنى انه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب ﴿قوله

السلف باطل وقوله (لااجاع) دليل للبطلان يعنى لايقال ان هذا باطل لانه لااجاع (مع مخالفة الحسن) اى الحسن البصرى لانه قال ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر بل هو منافق فيكون النفاق منزله بين الايمان والكفر وكيف تكون اثبات المنزلة مخالفا لما عليه السلف (لانا نقول) يعنى انه لايعترض على اهل السنة بما قاله الحسن البصرى لانا وجهنا كلامه بان الحسن لم يخالف اهل السنة فى عدم المنزلة وانما يخالف اذا كان مراده بهذا الكلام ان النفاق ليس بايمان ولا كفر وليس كذلك بل (النفاق كفر مضمر) يعنى ان النفاق عنده كفر مضمر فيكون الفاسق عنده كافرا بمعنى انه اضمر كفره ولم يظهره بخلاف ما اجمع عليه السلف من انه لا منزلة بين الكفر المطلق والايمان المطلق والذى اثبته الحسن من المنزلة ليس بين الايمان وبين الكفر المطلق بل مراده المنزلة بين الايمان وبين الكفر الظاهر فلا مخالفة فيه للسلف (وقيل) اى فى دفع التوهم المذكور بتحرير المراد من السلف بان يقال (المراد) من اجماع السلف (هو الاجماع المتقدم عليه) اى على الحسن يعنى مخالفة قول ١٨٢ المعتزلة للسلف المتقدم غير الحسن (وهو) اى هذا الكلام الذى فى الدفع (غلط والا) اى وان لم يكن غلطا وكان المراد من السلف هم الذين تقدموا على الحسن من الصحابة (لما خالفه الحسن) اى لما وقع المخالفة لهم من الحسن لانه رحمه الله من كبائر ائمة اهل السنة وليس يليق ان يقال فى شانه انه يخالف اجماع الصحابه بل انما يليق منه اسناد المخالفة اليه فى هذه المسئلة لاهل من هو فى عصره ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد (عن) الجواب عن الحديث الذى استدل به الخصم على ما ادعاه من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن بعد ما اجاب عن الآية التى استدلوا بها فقال (والحديث وارد على سبيل التغليظ) ولما توهم فى هذا الجواب انه لو صح لزم الكذب اراد المحشى ان يشير الى دفعه فقال (لايقال فحينئذ) اى وفحين اذا اريد بالحديث انه وارد على سبيل التغليظ لا على سبيل التحقيق (يلزم الكذب فى اخبار الشارع) واراد بهذا انه عليه السلام قال ان الزانى لا يزنى وهو مؤمن حيث فهم من ظاهره ان زناه لايقترن بايمانه ولو حمل هذا على التغليظ لزم ان يكون هذا الخبر منه عليه السلام كذبا لكونه غير مطابق للواقع لان الواقع انه مؤمن وما استفيد من خبر الشارع انه ليس بمؤمن ولاشك ان هذا كذب والشارع معصوم منه (لانا نقول المراد) اى مراد الشارع (بالايمان) اى بقوله وهو مؤمن (هو الايمان الكامل) ومعنى الحديث انه ليس بمؤمن كامل ونفى الكمال لاينافى وجود

لايقال لااجاع مع مخالفة الحسن الخ﴾ فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين ﴿قوله لانا نقول الخ﴾ يعنى ان الحسن رحمه الله انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل فى مطلق الكفر فيكون نفى المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه ﴿قوله وقيل ان المراد﴾ اى قيل فى جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته لايضر فى اجماع المقدم عليه ﴿قوله وهو غلط﴾ اى ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على زعم هذا المجيب ﴿قوله لان المراد بالايمان﴾ يعنى ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة فى النهى واشعارا الى انه لاينبغى ان يصدر مثله

اصل الايمان وهو محل النزاع ولما توهم فيه انه على هذا التقدير يلزم ان يقيده بالكمال ولم تركه اراد المحشى ان يذكر وجه العدول على سبيل الاستدراك فقال (لكن ترك) اى الشارع (اظهار القيد تغليظا ومبالغة) اى ترك اظهار قيد الكمال وابرزه ابراز نفى اصل الايمان لبيان وجود الغلظة على وجه المبالغة فى الزنا (وفيه) اى مع انه فى الحديث (دلالة على انه لا ينبغى ان يصدر مثله) اى مثل الزنا من الكبائر (عن المؤمن) فضلا عن الكامل ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى صدد التأييد لكون هذا الحديث واردا على سبيل التغليظ بحديث آخر رواه ابوزر رضى الله عنه حين قال له عليه السلام وان زنى وان سرق (على رغم انف ابى ذر) انه لما كان فى قوله عليه السلام على رغم انف ابى ذر اجال فى لغته واعرابه وفيما اراده على وجه يحتاج الى التفصيل اشار اليه المحشى بقوله (رغم الانف) اى فى اللغة (وصوله) اى وصول الانف (الى رغام بالفتح) اى بفتح الراء (وهو) اى الرغام فى اللغة (التراب) وقوله (وفيه مذلة صاحبه) اشارة الى ان المراد به معناه اللازمى لان فى ايصال الانف الى التراب مذلة لصاحبه اى لمن اريد ايصال انفه وقوله (يقال) اشارة الى ان هذا اللفظ مستعمل فى معنى المذلة فى العرف وشائع فيه لانه يقال (فعلته على رغم انفه اى على خلاف مراده) اى فى مقام يراد من كلامه معنى على خلاف مراد السامع (لاجل اذلاله) اى لاجل ان يكون ذليلا خائبا لصدور الكلام من المتكلم خلاف مايترقبه ١٨٣ وهذا التفصيل من المحشى دفع لما توهم ان اذلال مثل ابى ذر رضى الله عنه من قدماء الصحابة ليس فى محل يليق به فاجاب عنه بان مراده عليه السلام بهذا الكلام ان المغفرة جائزة للزانى والسارق الغير المشركين على خلاف ما تترقب يا اباذر من انهما يستحقان لعدم المغفرة فيكون هذا الكلام حينئذ كناية على الايراد على خلاف المراد مجردا عن ارادة الاذلال وقوله (والجار فى الحديث) اشارة الى توجيه آخر فيه وهو ان اذلال النبى عليه السلام لاصحابه جائز لان الجار فى قوله على رغم انف (متعلق بمحذوف اى قلت هذا على رغم انفه) والقائل فيه هو النبى عليه السلام ولاشك فى ان مراد النبى عليه السلام غالب على مراد ابى ذر وغيره من الصحابة وانما لم يجز اذلال الصحابة اذا صدر ذلك عن غير النبى عليه السلام من احاد الامة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الحكاية عن احتجاج الخوارج على ما ادعوه من ان مرتكب الكبيرة يخرج من الايمان ويدخل فى الكفر بقوله تعالى (ومن لم يحكم بما انزل الله) ثم انه لما كان الاستدلال بهذه الآية خفيا لكون الموصول الذى هو من عبارة عن غير الحاكم بما انزل الله اراد المحشى ان يوضحه فقال (وجه الاستدلال) اى وجه استدلال الخوارج بهذه الآية (ان كلمة من) اى قوله تعالى ومن لم يحكم (عامة) اى لكل من لم يحكم بما انزل الله وان الحكم المنفى بمن لم يحكم عبارة عن العمل مطلقا اى سواء كان عمل القلب اى التصديق او عمل الجوارح الذى سوى التصديق كما فى الفاسق (يتناول) يعنى اذا كانت كلمة من عامة تشمل (الفاسق) اى كما تتناول وتشمل الكافر لان من لم يعمل بما انزل الله من الاحكام مع التصديق بفرضيته او بحرمته يصدق عليه انه لم يعمل بما انزل الله ولما اجاب الشارح عنه وكان جوابه على طريق الاجمال اراد المحشى ان يورد جوابا مختصا

عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتى كانه التحق بالعدم ﴿قوله وجه الاستدلال ان كلمة من الخ﴾ يعنى ان كلمة من فى الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله

بهذه الآية فقال (والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به) يعنى انا لانسلم ان المراد بقوله تعالى ومن لم يحكم انه على معنى من لم يعمل مطلقا اى اعم من معنى من يصدق ولم يعمل لان المتبادر ان الحكم يطلق فى العرف على التصديق بالقلب لا على العمل بالجوارح فحينئذ لا يتناول الفاسق المصدق بقلبه واما الفاسق الذى ليس فى قلبه تصديق بوجوبه وحرمته فلانزاع فى كفره واليه اشار بقوله (ولانزاع فى كفر من لم يصدق بما انزل الله) ثم شرع فى جواب آخر عن استدلالهم بهذه الآية فقال (وايضا كلمة ماههنا للجنس) يعنى كما يجاب عنه بالسابق يجاب عنه كذلك بان يقال وان سلم ان كلمة من عامة تتناول كل من لم يعمل لكن لانسلم دخول الفاسق المؤمن فيه لان مثله عامل ببعض ما انزل بخلاف المعنى الذى دلت عليه الآية فان كلمة ما فى قوله تعالى بما انزل للجنس فيشمل جنس ما انزل الله تعالى من العقائد والاعمال واذا كان كذلك (فيعم النفى) وهو النفى المستفاد من لم يحكم فانه لما تعلق بما انزل الله ﴿ ١٨٤ ﴾ كان مثل قولنا ماجاءنى رجل فافاد العموم فيكون معنى الآية ومن لم يعمل بشئ مما انزل الله وهذا لا يصدق على المؤمن الفاسق فانه عمل ببعض ما انزل الله حيث صدق بقلبه واما الكافر فانه يصدق عليه انه لم يعمل بشئ ما انزل الله من العقائد الحقة والاعمال الاسلامية (ولانزاع فى كفر من لم يحكم بما انزل الله) والحاصل ان الآية على هذا المعنى تدل على السالبة الكلية فلا يدخل الفاسق الذى يعمل ببعضه فلا يصدق عليه هذه الكلية بل يصدق عليه نقيضها الذى هو الجزئية ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الذكر لدليل آخر للخوارج وهو قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) ثم ذكر المحشى وجه استدلالهم بها على مدعاهم وذكر الجواب عليهم فقال (وجه الاستدلال) اى الاستدلال الخوارج بهذه الآية (ان ضمير الفصل) وهى كلمة هم فى هم الفاسقون (حصر الفاسق) اى حصر الفاسقون الذى اسند الى من كفر (فى الكافر) فمعنى الآية ان الفاسق منحصر على من كفر فيكون الحاصل ان كل كافر فاسق وبالعكس اى كل فاسق كافر فحينئذ لو وجد فاسق غير كافر لم يصح الحصر (والجواب ان هذا الحصر) يعنى انا لانسلم ان هذا الحصر مقتض لذلك وانما يقتضى لو كان هذا الحصر حقيقيا وليس كذلك لان الحصر فى الآية (ادعائى للمبالغة) لان هذه الآية لما سبقت لبيان عقوبة المرتدين الذين كفروا بعد الايمان بالتوراة وكان الكفر بعد الايمان اشد جناية وخروجا عن الحق كان سائر انواع الفسق

تعالى (**قوله** والجواب الخ) يعنى ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاملا شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولانزاع فى كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى (**قوله** وايضا الخ) جواب آخر يعنى ان الظاهر وان كان نفى العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفى بحمل ما على الجنس ولاشك ان من لم يحكم بشئ مما انزل الله غير مصدق فلانزاع فى كفره وفى المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التوراة بقرينة سابق الآية (**قوله** وجه الاستدلال ان ضمير الفصل الخ) يعنى ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا (**قوله** والجواب ان هذا الحصر ادعائى الخ) يعنى ان المراد هم الكاملون فى الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة فى كونهم فاسقين والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون

كالعدم عنده فحصر هذا الفسق بهذا الكفر قوله (والا فالفاسق) اشارة الى قرينة كونه ادعائيا يعنى وان لم يكن الحصر ادعائيا يكون حقيقيا وان كان حقيقيا يلزم انحصار الفاسق بالكافر الذى كفر بعد ايمانه وهذا خلف لان الفاسق (يتناول الكافر) اى الكافر الذى كفر (بعد الايمان وقبله اجماعا) يعنى ان الاجماع على ان الكافر قبل الايمان فاسق ايضا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى ذكر دليل آخر للخوارج على كفر المرتكب للكبيرة وهو حديث (من ترك صلاة متعمدا فقد كفر) ثم اراد المحشى ان يذكر له جوابا فقال (الجواب عنه) اى هذا الحديث (انه محمول على الترك) يعنى انا لانسلم دلالة هذا الحديث على كفر من تركها مطلقا لانه انما يدل لو كان الحديث محمولا على الترك مطلقا وليس كذلك بل هو محمول على ترك الصلاة (مستحلا) اى منكر الحرمة تركه ومعتقدا على ان تركها حلال (اونه) اى او ان الحديث ﴿ ١٨٥ ﴾ محمول (على كفران النعمة) لا على الكفر الذى يقابل الايمان ﴿قوله﴾ قول الشارح اى رحمه فى الحكاية لدليل آخر استدل به الخوارج وهو قوله تعالى (ان العذاب على من كذب وتولى) ثم المحشى اراد ان يذكر وجه الاستدلال بهذه الآية ويذكر بعده الجواب عنه فقال (وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه) يعنى قوله ان العذاب (يحصره) اى يحصر ذلك التعريف العذاب (على المسند) قوله (اعنى الكون) اشارة الى تفسير المسند الذى انحصر عليه العذاب وهو كون العذاب واقعا (على المكذب) اى بالكسر فيكون معناه ان جنس عذاب جهنم انما هو كائن وواقع على من كذب اى منحصر فيه والمكذب هو الكافر ولا يقع العذاب على غير المكذب ولو لم يكن الفاسق كافرا لم يقع العذاب عليه لكنه يقع فيكون ذلك الفاسق كافرا (والجواب انه) اى الحصر المستفاد فى الآية (ادعائى) اى كما كان فى الآية السابقة والمراد منه العذاب الواقع على الكافر قد بلغ مبلغا فى الشدة حتى كان العذاب الذى يقع على غير الكافر بمنزلة العدم بالنسبة اليه ثم ايد كونه ادعائيا فقال (لان شارب الخمر) يعنى انما يكون ذلك الحصر ادعائيا لا حقيقيا لان شارب الخمر (معذب وليس) اى والحال انه ليس (بمكذب) بل هو يشرب مع الاعتقاد لحرمتها (وقس عليه

الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين (**قوله** الجواب انه محمول) يعنى انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولانزاع فى كفر مستحله او بحمل الكفر على المعنى اللغوى وهو الستر اى من ترك الصلاة فهو ساتر لنعمة الله تعالى غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلاة متعمدا فهو مشارك للكفار فى عدم حرمة دمه وماله * وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر اى قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (**قوله** وجه الاستدلال الخ) يعنى ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما فى قولهم الكرم فى العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعنى الكون على المكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكافر اذ كون العاصى معذبا من ضروريات الدين (**قوله** والجواب انه ادعائى) يعنى ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة فى ذلك (**قوله** وقس عليه

نظائره) ان نظائر هذا الدليل الوى استدلا به على دعويهم من الحصر المستفاد منه والجواب الذى اجيب ٣٠٠٠٠٠٠
ادعائى للمبالغة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الحكاية عن المصنف استدلال اهل السنة على ان ماعدا الشرك يجوز ان يغفر به بقوله (والله لايغفر ان يشرك به) ثم ان الشرك المذكور ههنا يحتمل ان يراد به الشرك الاخص من الكفر وان يراد به المساوى للكفر والمقام يقتضى ان يراد الثانى لانه لواريد الاول منه يرد عليه ان نفى الحكم عن الاخص لايوجب نفيه عن الاعم فاراد المحشى ان يفسره على وجه يندفع به الاحتمال الاول فقال (اى ان يكفر به) يعنى ان المراد بالشرك ههنا الكفر مطلقا سواء كان بطريق الاشراك او بطريق غيره اراد ان يذكر نكتة لوجه التعبير عن الكفر بالشرك فقال (وانما عبر عن الكفر بالشرك) اى انما لم يقل ان يكفر به وعبر عنه بان يشرك به مع ارادة المعنى الاول (لان كفار العرب كانوا مشركين)والآية نزلت فى حقهم وان كانت حكمها عاما ١٨٦ لسائر الكفرة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الاختلاف الواقع بين المتكلمين فى ان المغفرة للكفر هل يجوز عقلا اولا مع الاتفاق فى امتناع وقوعها للكفار باخبار الله تعالى به فلما ذكر المذهب الاول فيه اراد ان يذكر المذهب الثانى فقال (وبعضهم الى انه يمتنع عقلا) بناء على قضية الحكمة ثم لما كان البعض فى قوله وبعضهم محتاجا الى التعيين بانه هل هو من اهل الاسلام او من غيرهم وعلى تقدير الاول هل هو من اهل السنة اولا اراد المحشى ان يفسره فقال (الحكمة) (اى ذهب بعضهم من المسلمين) اى لا من الحكماء الغير المسلمين لكن كونهم من المسلمين يشمل اهل السنة وغيرهم (الى امتناع المغفرة) اى للمشركين (عقلا) وانما قالوا كذلك (بناء) اى للبناء (على هذه الادلة) اى الادلة المذكورة فى الشرح من قوله لان قضية الحكمة الى قوله وايضا الكافر يعتقده حقا (وهم) اى هؤلاء البعض الذى ذهب الى ذلك (المعتزلة) بناء على قاعدة الحسن والقبح بانهما عقليان فيكون الشرك من اقبح القبايح ومغفرتها قبيحة ايضا وماهو قبيح يمتنع ان يسند فعله الى الله تعالى واما البعض الذى ذهب الى انه يجوز عقلا فهم الاشاعرة واما الماتريدية فالظاهر انهم مع المعتزلة لكنهم يبنون مذهبهم على خلاف مابنى عليه المعتزله من قاعدة الحسن والقبح بل هم يبنون على كونه خلاف اخبار الله تعالى ثم اراد المحشى ان يشير الى فائدة تفسير المسلمين بالمعتزلة فقال (فلايرد ماقيل) يعنى انه اذا كان المراد بالمسلمين هم المعتزلة الذين يبنون كلامهم

نظائره) يعنى ان المراد فى قوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) الخزى الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائى مبالغة وكذا فى قوله تعالى لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى ﴿ **قوله** انما عبر عن الكفر الخ ﴾ اى انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح ملاملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر فى الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على ماذكره فى شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك فى الوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابى وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهرى وان كان لايثبت البارى فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى عليه السلام ويبطن عقائد هى كفر بالاتفاق فهو الزنديق ﴿**قوله** فلايرد ماقيل الخ﴾ اى اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلايرد ماقيل ان قوله ان قضية

على مسئلة الحسن والقبح لا الماتريدية الذين يبنون كلامهم على خلاف مابنى عليه المعتزلة لايرد على الشارح ماقيل (من ان هذا) اى هذا الدليل الاول الذى ذكر فى معرض الاستدلال به على امتناع المغفرة عقلا وهو قوله لان قضية الحكمة (قول) اى هذا حكم (بايجاب الحكمة تعذيبه) اى تعذيب المشرك (وهو) اى والحال ان القول والحكم بان الحكمة توجب عدم مغفرته (قول المعتزلة) اى لا انه قول اهل السنة (وقد ابطله) اى والحال ان الشارح ابطل القول بالايجاب من طرف جميع اهل السنة (اولا) اى فى اثبات الصفات فكيف يجوز اثباته ههنا ووجه عدم ورود هذا لانا نقول انما يرد هذا لوكان المراد من قوله وبعضهم هو بعض اهل السنة كالماتريدية وليس كذلك بل المراد بالبعض هم المعتزلة ولاشك فى انهم قائلون بذلك الايجاب (وقوله) وهو بالنصب عطف على اسم ان فى قوله من ان هذا يعنى انه على هذا لايرد ايضا ماقيل من ان قوله والكفر نهاية فى الجناية (لايحتمل الاباحة قول)اى ان هذا القول حكم (بالقبح العقلى) اى بجواز كون القبح عقليا (فينافى ١٨٧ قولهم) اى فيلزم منه المنافاة بين الحكم بجواز هذا وبين قول اهل السنة انه (يجوز للشرع ان يحسن القبيح) اى قولهم قد يحسن القبيح بان يكون يأمر به الشارع (ويقبح الحسن) اى وقولهم قد يحسن القبيح بان يكون ينهى عنه الشارع وهذا القول من اهل السنة مبنى على ان الحسن والقبح شرعيان عندهم وكون الشئ حسنا وقبيحا انما يكون بامر الشارع به وبنهيه عنه فيكون الكفر عندهم محتملا للاباحة احتمالا عقليا ولوكان قوله لايحتمل الاباحة مستندا الى اهل السنة لزم ان يكون مذهبهم مائلا الى القبح العقلى فينافى هذا اصل ماذهبوا اليه من انهما شرعيان وانما يندفع الاعتراض المذكور بهذا التفسير لان قوله لايحتمل الاباحة قول المعتزلة فلايرد عليه هذا الاعتراض اعنى اعتراض المنافاة وانما يرد لوكان المراد بالبعض المذكور اهل السنة وهذا على تقدير عدم التسليم لكون هذا الخلاف واقعا بين الاشاعرة بل بينهم وبين المعتزلة واما على تقدير التسليم لكون هذا الخلاف بين الاشاعرة من اهل السنة فوجه الاندفاع ما اورده بقوله (على انه) اى مع انه (يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة) يعنى يجوز ان يكون المراد من قولهم لايحتمل الاباحة انه لايحتملها (لمنافاتها) انما هى لمنافاة تلك الاباحة (الحكمة) لا ان مرادهم منه انه لايحتملها لكونه مبنيا على مسئلة الحسن والقبح لان اهل السنة قائلون باقتضاء الحكمة لكن هو عندهم ليس لكونها موجبة له كمذهب المعتزلة بل انها تقتضى اقتضاء عاديا ثم ان المحشى لما فرغ من بيان ما يندفع من الايرادات التى ترد على

الحكمة تقتضى الخ قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمه قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لايرد لان القائلين بالامتناع العقلى هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذى هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة ﴿ **قوله** على انه يجوز ان يكون الخ ﴾ علاوة عن قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلى الذى هو استحقاق الذى فى العاجل والعقاب فى الآجل فلا يستلزم القول بالقبح

قوله لأن قضية الحكمة شرع فى بيان الايرادات التى لاتندفع فقال (نعم) اى نعم انه (يرد) عليه ايرادات ثلاثة اثنان منها واردان على الدليل الاول وواحد منها وارد على الدليل الثانى اما الاول فهو قوله (ان يمنع كون التفرقة) يعنى يرد عليه ان يمنع كون التفرقة (قضية الحكمة) بان تكون الحكمة مقتضية لكون المحسن مثابا والمسئ معاقبا ولكون المشرك معذبا ابدا (لجواز ان يكون عدم التفرقة) اى بين المسئ والمحسن (متضمنا لحكمة خفية) اى لحكمة اخرى غير التفرقة بين المسئ والمحسن حاصله انه لواقتضت حكمة التفرقة بين المسئ والمحسن عدم مغفرة المشرك جاز ان يوجد له حكمة خفية غير ظاهرة تقتضى تلك الخفية مغفرته (ولو سلم) اى ولو سلم كون التفرقة قضية الحكمة لكن لا نسلم ان تقتضى تلك الحكمة عدم اثابة المشرك (فيجوز ان يكون التفرقة) اى بين المسئ والمحسن (بوجه آخر غير تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن) اى ذلك الوجه الآخر هو اثابة المحسن (دونه) اى دون اثابة المشرك يعنى يجوز ان يكون التفرقة بينهما ١٨٨ بطريق ان يثبت المحسن وان لا يثيب المشرك فحينئذ يحصل تفرقة ايضا بهذا الوجه لان عدم اثابة المشرك تفرقة ولا يلزم منه تعذيبه واما الايراد الثانى وهو ما يرد على قوله والكفر نهاية الجناية فما اشار اليه بقوله (ثم ان نهاية الكرم يقتضى) يعنى انه لو اقتضت نهاية الجناية عدم مغفرة المشرك جاز ان يقتضى (العفو عن نهاية الجناية) واما الايراد الثالث الذى يرد على الدليل الرابع وهو قوله وايضا هو الاعتقاد الابد فتوجب جزاء الابد فما اشار اليه بقوله (وقوله فتوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل) (دعوى) يعنى اقتضاء الاعتقاد الابد للجزاء الابد غير ثابت لانه يجوز ان يقول فيه انا لا نسلم ذلك لانه لا وجوب على الله عند اهل الحق واىضا الاقتضاء ينافى ذلك وايضا يمكن ان يقال انه لو سلم الوجوب على الله تعالى على مذهب الخصم لكن لا نسلم اقتضاءه للجزاء الابد لجواز ان يكون الجزاء الابد لشئ آخر وهو تعلق ارادة الله تعالى لذلك ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الحكاية لمذهب المعتزلة بانهم يعتقدون ان مغفرة الكبائر بلا توبة غير جائزة حيث قال (والمعتزلة يخصونها) ولما كان الحق ان يكون الضمير المنصوب فى يخصونها راجعا الى التوبة وظن بعض الناس رجوعها الى الآيات اراد المحشى ان ينبه الى ماهو الصحيح وان يذكر الاعتراضات التى يتردد على من ظن فقال (قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث)

العقلى (قوله نعم يرد ان يمنع الخ) نعم يرد على الدلائل الثلاثة للمعتزلة منوعا اما على الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن لجواز ان يكون فى عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن دون المسئ وكوقوعه فى النار قبل وقوع المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى فى الجنة وانحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثانى فلانا لا نسلم ان الكفر لكونه نهاية فى الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضى التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم اعتقاد الابد يوجب الجزاء ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لا نسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد

اى الواردة فى جواز تعلق المغفرة فيما سوى الشرك (فيعترض) واذا كان الضمير راجعا الى الآيات والاحاديث المذكورة فى مقام الاستدلال بجواز المغفرة يرد عليه الاعتراض (بانه لا يصح التخصيص) اى تخصيص الآيات والاحاديث (بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية) اى اقرأ الآية الى اخرها وهى قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فانه يلزم على هذا ان يكون معناه عندهم ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون الشرك من الكبائر المقرونة بالتوبة وذلك بان يكون الكافر تائبا من الكفر والزانى تائبا من الزنا (اذ المغفرة) اى وانما يكون المراد منه ذلك ١٨٩ لان المغفرة بعد التوبة على تقدير التخصيص فيما دون ذلك بالكبائر المقرونة بالتوبة (تعم) اى تلك المغفرة (المشرك بل) تعم (كل عاص) اى مشركا كان اولا (مع ان التعليق) اى مع وجود ما ينافيه فى الآية المذكور وهو التعليق (بالمشية) بقوله تعالى لمن يشاء فان ذلك التعليق (يفيد البعضية) اى انما خص الله تعالى المغفرة المتعلقة بما دون الشرك للمشية التى تتعلق به افاد ذلك ان بعض العاصى مغفور بعد التوبة وهذا اخلال فى النظم (وايضا) اى ويعترض ايضا بانه لو كان الضمير راجعا الى الآيات بان يقال (هى) اى المغفرة بعد التوبة (واجبة عليه تعالى عندهم) اى عند المعتزله بناء على ان فعل الاصلح واجب عليه تعالى عندهم وهذا ينافى القول بالتخصيص (فلا يظهر) حينئذ (للتعليق) اى لتعليق المغفرة بالمشية (فائدة) لان ما كان واجبا عليه لا بد ان يكون مقطوعا به (وكذا) اى ويعترض ايضا بانه كما لا يصح التخصيص بالكبائر بعد التوبة على تقدير كون الضمير للآيات كذلك (لا يصح التخصيص) اى تخصيص قوله تعالى مادون ذلك (بالصغاير لان مغفرة الصغائر عامة) اى لمن تاب منها ولمن لم يتب ثم بعد حكاية الاعتراضات على تقدير كونها للآيات اراد ان يذكر ماهو الصحيح فى الارجاع فقال (والصحيح ان الضمير) اى الضمير المنصوب فى يخصونها (للمغفرة)

دعوى بلا دليل فى الحقيقة منعان (قوله قد يظن ان الضمير الخ) اى قد يظن ان الضمير المنصوب فى يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر او الكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لا يكاد يصح فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى عنه المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة للبعضية (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة الخ) اى ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب فى يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى ان مغفرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هى على عمومها والمعنى يغفر مادون

والمعنى انهم يخصون المغفرة بالصغائر بشرط الاجتناب عن الكبائر وبالكبائر التى تقارن التوبة ولايلزم منه تخصيص جميع الآيات والاحاديث الواردة فى هذاالمعنى حتى يلزم ايضا فى هذهالآية (ولهمان يقولوا) وهذا اشاره الى الجواب عن سؤال يرد على المعتزلة بان يقال انه لايصح ارجاع الضمير فى يخصونها الى المغفرة لانه لوصح ذلك بقيت الآية على عمومها فيكون هذا منافيا لمذهبهم ويجوز للمعتزلة ان يجيبوا عنه ويقولوا (كلمة ما فى هذه الآية) يعنى فى قوله ويغفر ﴿ ١٩٠ ﴾ مادون (مخصوصة بالصغاير)

ومعناها ويغفرما دون الشرك من الصغاير (جما بين الادلة) وهذا اشارة الى المخصص لذلك يعنى ان قرينة تخصيص كلمة ما بالصغاير هو الجمع بين الادلة التى بعضها تقتضى العقوبة وبعضها تقتضى العفو فيحمل الدليل الذى يقتضى العقوبة على الشرك والكبائر ويحمل الدليل الذى يقتضى العفو على الصغائر لينـدفع التعارض بين الادلة ثم منعوا عموم المغفرة وقالوا (لانسلم عموم مغفرة الصغائر اذلا يجب) اى لانه لا يجب على الله تعالى (مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء) فيكون المراد بما دون ذلك عندهم هو الصغائر مع ان مغفرتها فى مشية الله تعالى بالاتفاق ولا يخفى ان جوابهم به مضر لهم لان مآله ان مغفرة الصغاير مفوضة (العضدية) على مشية الله تعالى وهذا خلاف ماذهبوا اليه من ان مغفرة الصغاير واجبة عليه تعالى فكيف يصح تعليقها بالمشية فافهم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الجواب عن تمسك المعتزلة بالآيات والاحاديث بمثل قوله ومن لم يتب فاؤلئك هم الظالمون وقوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا بان يقال والجواب انها على تقدير عمومها (انما تدل على الوقوع) اى على وقوع العقاب لا على ان عقاب غير التائب واجب ولما كان هذا الكلام

الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة فى ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا وتأمل فانه من مزالق الاقدام ﴿قوله ولهم ان يقولوا الخ﴾ جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولانسلم ماذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ماذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف فى شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدوانى فى شرحه للعقائد

الذى يجاب به خارجا عن محل النزاع اراد المحشى ان يشير الى دفع الاعتراض عليه بان يحرر مرادهبان هذا الكلام من الشارح استطرادى لانه جواب حقيقى ثم اراد ان يبين وجه ذكره فقال (انما استطرد ذكره) اى انما جعل الشارح ذكر قوله دون الوجوب (ههنا) اى فى ذكر صدد الجواب الحقيقى عن نفى المغفرة ذكرا على طريق الاستطراد (ردا) اى لقصد الرد (لتمسكهم بهذه الآيات فى الجواب) اى ردا لدليلهم الذى استدلوا به على ان العذاب ﴿ ١٩١ ﴾ على مرتكب الكبيرة واجب عليه تعالى (ايضا) اى كما

قصد الرد عليهم فى تمسكهم فى الوقوع يعنى انه لو دلت هذه الآيات وانما تدل على وقوع العذاب على مرتكب الكبيرة الغير التائب (والجواب) اى والجواب الحقيقى عن تمسكهم (ههنا) اى فى مقام الرد (قوله وقد كثرت النصوص الخ) اى وقد كثرت النصوص فى الآيات والاحاديث فى العفو عن غير التائبين ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى صدد النقل للجواب الذى اجاب به اهل الحق للمعتزلة بعد جوابهم لهم بقوله وقد كثرت النصوص (وزعم بعضهم ان الخلف) ثم المحشى اراد ان يعين ذلك البعض ومن المراد منهم فقال (هذا) اى المذهب الذى نقله الشارح ﴿ ١٣ — سيالكوتى — نى ﴾ وهو ان الخلف فى الوعيد من جهة كونه كرما يجوز على الله تعالى فحينئذ يجوز ان لا يعذب من اوعد عليه بالعقاب هو (هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو) اى ومذهب من يحذو (حذوهم) والحذو فى اللغة القعود فى حذاء احد والمراد به ههنا السلوك فى مسلك الغير يعنى ومذهب من يسلك مسلكهم من القائلين بجواز عفو الذنوب وقوله (وفيه وجه آخر) يحتمل ان يكون الضمير فى فيه راجعا الى هذا الزعم يعنى وفى هذا الزعم جواب غير الجواب الذى اجاب به الشارح وحاصله ان عمومات

العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب ﴿فان قيل﴾ يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدوانى واما الصغائر فيعفو عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافى قول المحشى ﴿قلت﴾ لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه ﴿قوله انما استطرد ذكره ههنا الخ﴾ اى انما استطرد الشارح ذكر نفى الوجوب فى جواب استدلال المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا ردا لتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة فى وعيد العصاة فى وجوب عقاب العاصى والا فلا دليل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها ﴿قوله والجواب ههنا الخ﴾ اى جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات فى مقام نفى وقوع مغفرة العصاة ﴿قوله وقد كثرت النصوص الخ﴾ وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة فى العفو مثل قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة ﴿قوله وفيه جواب آخر الخ﴾ يحتمل ان يكون معناه ان فى قوله وزعم بعضهم جوابا للمعتزلة * وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز التخلف فان الخلف فى الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان فى هذا المقام جوابا آخر ويكون اشارة الى ماذكره الشارح

الوعيد لاتستلزم الوقوع البتة فضلا عن كونه واجبا بناء على جواز التخلف عنه فان الخلف فى الوعيد كرم فاذا اجيز هذا الكرم من احاد الناس من الكرماء و كيف يستبعد ذلك من اكرم الاكرمين ولكون هذا المذهب على خلاف مذهب المحققين من الاشاعرة قال الشارح العلامة فى آخره والمحققون بخلافه يعنى ان هذا المذهب زعم فاسد لبعض الاشاعرة فان التحقيق ان الخلف فى الوعيد ولو كان جائز الكونه كرما لكنه لايجوز بوجه آخر وهو كونه كذبا ثم ان قوله وفيه جواب آخر يحتمل ان يكون اشارة الى اول المسئله ومعناه ان فى هذه المسئلة جوابا آخر للمعتزلة من طرف اهل الحق وهو ماذكره الشارح فى شرح المقاصد وهو ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد و كيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون فى عمومات الوعد انتهى لكن الاحتمال الاول هو الظاهر ﴿قوله﴾ اى قول ﴿١٩٢﴾ الشارح رحمه الله فى صدد الرد لهذا الزعم بقوله كيف (وهو تبديل للقول) يعنى كيف يجوز الخلف فى الوعيد مع ان فيه تبديلا لقول الله تعالى بعد اخباره بانهم معذبون وقد قال الله تعالى مايبدل القول لدى وهذا هو ماذهب اليه المحققون ثم المحشى اراد ان يترقى الجواب الذى اجيب من طرف المحققين فقال (بل كذب) يعنى بل الخلف فى الوعيد كذب واسناد الكذب على قول الله تعالى (منتف) وممتنع (بالاجماع) ثم اراد المحشى ان يجيب من طرف (الوقوعى) ذلك البعض بتحرير المراد فقال (واقول لعل مرادهم) اى مراد ذلك البعض من قولهم فيجوز الخلف فى الوعيد بلا لزوم الكذب والتبديل (ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فالاليق لشانه ان يبنى اخباره على المشية) اى بان يقول فى وعيده انى اعذب لمن فعل هذا المعصية ان شئت (وان لم يصرح بذلك) اى ببناء كلامه عليها ليكون هذا تغليظا للعاصين وزجرا لهم (بخلاف الوعد) فان الاليق بشانه ان يذكر قطعيا (فلا كذب) يعنى اذا جاز ان يكون المراد ذلك لا كذب على هذا التقدير فى كلامه (ولا تبديل) لقوله تعالى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الحكاية عن المصنف رحمه الله فى بيان جواز العقاب على الصغيرة حيث قال المصنف (ويجوز العقاب على الصغيرة) ثم الجواز ههنا يحتمل ان يكون بمعنى الامكان العام المقيد باحد الطرفين اعنى الوقوع اوعدمه وان يكون بمعنى الامكان الخاص الذى سلب الضرورة عن الطرفين مع ان القطع

فى شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مامر (**قوله** بل كذب منتف بالاجماع) لانه اخبر عما يكون احوالهم فى المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب فى كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع (**قوله** اقول لعل مرادهم الخ) اى لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف فى الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يبتنى اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة فى الوعيد معلقة بالمشية وان لم يصرح بها زجرا للعاصين ومنعا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لوم لايليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية (**قوله** ويجوز العقاب على الصغيرة الخ) اى من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز فى عبارة المصنف هو الجواز

بعدم الوقوع هو المذهب الخصم فحينئذ ليس للنفى اثباته نفعا فاراد المحشى تفسيره بما هو المراد من الجواز فقال (اى من غير قطع بالوقوع ولا عدمه) يعنى لانحكم حكما قطعيا بان العقاب على الصغيرة واقع ولا بانه غير واقع ولما فهم من هذا ﴿١٩٣﴾ التفسير ان قوله ويجوز كان محمولا على الامكان الخاص اراد المحشى ان يذكر وجهه فقال (لعدم قيام الدليل) اى لم يقع فى الشرع دليل على الجزم بوقوعه وبعدم وقوعه قوله وماذكره الشارح اشارة الى مايتوهم من انه لانسلم عدم قيام الدليل عليه لان قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء دليل قطعى على عدم القطع بالمغفرة فاراد دفعه فقال (وماذكره الشارح من الادلة) اى من الآيات التى ذكرها الشارح من قوله تعالى لايغادر صغيرة وكبيرة (فلاثبات الجزء الاول من الدعوى) اوالمراد من الجزء الاول هو قوله ان العقاب على الصغيرة غير قطعى الوقوع (مع ان الخصم) اى المعتزلة (لاينكره) يعنى انهم لاينكرون عدم العقاب على الصغائر بل هم جازمون وقوعه ولاشك فى ان من جزم بعدم الوقوع لاينكر خلافه بل ولا يجوزه والحاصل ان وقوع العقاب على الصغائر معدوم وعدم وقوعه مجزوم عند المعتزلة واما عند اهل السنة فوقوعه وغير وقوعه جائز ان فمحل النزاع بيننا هو جواز الوقوع لاجواز عدم الوقوع وهذا حاصل استخراج المحشى وقوله (فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى قوة هذا الاستخراج ودقته وفطنة

الوقوعى بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلى فانهم متفقون فى ذلك على ماصرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع عقلا (**قوله** لعدم قيام الدليل) يعنى انا حكمنا بالجواز الوقوعى ولم نجزم بالقطع بالوقوع اوعدمه لان المسئلة شرعية لايستقل العقل باثباتها وماوجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم مايريد انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤاخذ فلا يرد مايتوهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لابد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما التوقف فى دليل يعين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع (**قوله** وماذكره الشارح من الادلة الخ) يريد ان المدعى مركب من جزئين احدهما انه لاقطع بالوقوع والثانى انه لاقطع بعدم الوقوع والادلة التى اوردها الشارح انما يثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثانى مع ان الخصم اعنى المعتزلة لاينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لاقطع بوقوع العقاب وانما تخالفنا فى الجزء الثانى حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لايعنيه هذا لكن اثبات ان ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشى بالتأمل فاستمع لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعنى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان لاقطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى فى جنب الكفر فى قوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به لكن لايدل على ان لاقطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى فى حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولاشك ان المجازاة غير واقعة على كل مايحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر

مستخرجه وان يكون المحشى فى هذا التفسير فى صدد الحكاية فحينئذ يكون اشارة الى منع يرد على قوله وماذكره من الادلة بان يقال لانسلم ان ماذكره من الادلة يدل على اثبات الجزء الاول من الدعوى فقط لان قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء لايدل على القطع بوقوع المغفرة على الصغائر بل يدل على عدم القطع بالطرفين لكنهما معلقة على المشية ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب عن استدلال المعتزلة على القطع بمغفرة الصغائر فقال (واجيب بان الكبيرة ﴿ ١٩٤ ﴾ المطلقة هى الكفر) ثم اراد المحشى اراد ان يذكر الحاصل من هذا الجواب فقال (حاصله ان التكفير) يعنى به ما استفيد من قوله نكفر عنكم سيئاتكم (مقيد بالمشئية) اى بقوله لمن يشاء ومعناها نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا تكفيرها بناء على ان المطلق محمول على المقيد عند اتحاد الواقعة بالاجماع (فلا قطع) اى اذا كان التكفير مقيدا بالمشية لاقطع (بالوقوع) اى بوقوع التكفير للسيئات (اذ المراد) يعنى لان المراد (بالكبائر) فى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر (انواع الكفر) من المعاصى (او اشخاصها) اى او المراد اشخاص الكبائر بناء على ان الكبائر لما ورد بصيغة الجمع مضافا ومقابلا للكفار المخاطبين بقوله ان تجتنبوا قوبل الجمع بالجمع واريد به انقسام الاحاد فيكون معنى الآية ان تجتنبوا (دفع) جماعة الكفار كل واحد منكم كفركم الذى وجد فيكم (ومغفرة ماعدا الكفر) اى من الكبائر والصغائر سواء كانت مقرونة بتوبة او غير مقرونة بها (غير متعينة بالاجماع) وذلك لانه لم يرو عن احد من السلف ان المغفرة مختصة فى هذا النوع من الذنب ثم المحشى اراد ان يبين وجها لحمل الكبائر المذكورة فى الآية على الكفر فقال (ولو لم يحمل الكبيرة) اى المذكورة فى الآية وهو قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه

فثبت الجز الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل مايحصى اذ لو كانت كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم حينئذ ان يكون يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فتثبت الآية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على مايحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لايبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزء الثانى من المدعى هذا ماوجدته فى تحقيق كلام المحشى وللفضلاء هنا كلام لايفيد شيئا سوى الملال اذ كله ابحاث منشأها سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال (**قوله** حاصله ان التكفير الخ) اى حاصل الجواب ان تكفير السيئات فى الآية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر او اشخاصها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا فى السيئات فلو لم يقيد بالمشية لصار مقتضى الآية ان تكفير ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التى هى ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ماعدا الكفر غير متعينة بل هى اما مقيدة بالمشية كما هو رأى اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ماعدا الكفر (**قوله** ولو لم يحمل الكبيرة الخ)

(على الكفر) بل حملت على المعصية المطلقة سواء بلغت كفرا اولا كما حمل عليه الخصم (لبقى التقييد) اى لبقى تقييد الجزاء اعنى تكفير السيئات بالشرط الذى هو اجتناب الكبائر (بلا دليل) وذلك بان مغفرة مادون الكفر فى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك مطلقا غير مقيد بالشرط الذى فى الآية الاخرى (والتعليق) اى وكذلك بقى تعليق التكفير ﴿ ١٩٥ ﴾ (بالاجتناب) اى باجتناب الكبائر (بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه) اى بدون اجتناب الكبائر وهذا بالاتفاق من ائمة الاسلام فحينئذ لايكون فائدة فى ان يقول ان تجتنبوا الكفر لان ماهو مطلق فى الواقع ليس فى تقييده فائدة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى اثبات وقوع الشفاعة حكاية لقول المصنف وهو قوله (والشفاعة) الخ ثم المحشى اراد ان يفسر مراد المصنف على وجه يعين محل النزاع فقال (اى المقبولة ثابتة) يعنى المراد من الشفاعة التى قصد اثباتها هى الشفاعة المقبولة لا مطلق الشفاعة التى سواء كانت مقبولة اولا اذ لا نزاع فى وقوع الشفاعة الغير المقبولة وقوله (لايقال) اشارة الى الرد لما ورد على قوله ان الشفاعة ثابتة فى حق اهل الكبائر بان يقال (مرتكب المكروه) اى الكراهة التحريمية فان مطلق الكراهة يحمل التحريمية (يستحق) اى ذلك المرتكب (حرمان الشفاعة كما نص عليه فى التلويح فيحرم) اى فحينئذ يحرم (اهل الكبائر عنها بطريق الاولى) فاراد رد هذا القول بقوله (لانا نقول لانسلم الملازمة) اى لانسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة

دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشأ فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا * وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثانى بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا فائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الآية جواز ان مغفرة من الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء هذا هو التحقيق الحق الذى وجده الخاطر الكليل والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذوى الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل الخ اثبات بحمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لايكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلى ولا حاجة الى اثبات وسند منعه ماذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعنى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه ان تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة انه يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز ان يكون من شاء الله المغفرة فى حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لاينافى المشية غاية مافى الباب ان يكون الآيه المحتملة مبينا للآية المحكمة (**قوله** اى المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لانزاع فى وقوعه (**قوله** لايقال ان مرتكب المكروه) يعنى ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص فى التلويح وتعريف الفقه وفى بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه (**قوله** لانسلم الملازمة) اى لانسلم انه لو استحق

لزم منه ان يستحق مرتكب الكبائر بطريق الاولى (لان جزاء الادنى) اى جزاء ادنى المعاصى واحقرها (لايلزم ان يكون)
اى ذلك الجزاء (جزاء الاعلى الذى له جزاء آخر) اى غير حرمان الشفاعة (عظيم) اى من الحرمان وهو العقوبة بالنار
فيكون حرمان الشفاعة جزاء لمن يرتكب المكروه ولا يكون جزاء لمن يرتكب الكبائر لان جزاء من يرتكب الكبيرة
اعظم من جزاء من ارتكب المكروه وقوله (ولو سلم) اشارة الى تسليم ماقيل ان الكلام انما هو فى الاستحقاق ولا شك فيه
لاحد وان العذاب الذى هو الجزاء العظيم انما يكون بحرمانه عن الشفاعة لانه لو وقعت الشفاعة فى حقه لكان غير معذب
فقال المحشى ولو سلم ذلك القول لكن لانسلم انحصار المراد عليه (فلعل المراد) يعنى لانه يمكن ان يكون المراد بحرمان
مرتكب المكروه عن الشفاعة (حرمان الشافعية) وذلك بان يكون المراد بالشفاعة المصدر المبنى للفاعل فمعناه
انه يحرم عن كونه شافعا للآخر لكونه ساقطا عن درجة الاخيار بارتكابه المكروه (او حرمان الشفاعة) اى او يكون
المراد من كون مرتكب المكروه محروما حرمان كونه مشفوعا (لرفع الدرجة) وبهذا
لايلزم محروميته عن الشفاعة
لدخول الجنة (او لعدم
الدخول فى النار) هكذا
فى بعض النسخ يعنى لعدم
الدخول فى النار وقال
بعضهم انه فاسد لانه
لايوجد الفرق حينئذ بين
مرتكب الكبيرة ومرتكب
المكروه لان الدخول
فى النار ليس بجزاء لمرتكب
المكروه كما عرفت (او فى
بعض مواقف المحشر) اى
او يكون المراد من حرمانه
عنها حرمانه فى بعض مواقف المحشر ثم اشار الى الترقى فى الجواب بقوله (على ان الاستحقاق) اى مع (دفع)
ان استحقاق مرتكب المكروه ان يكون محروما عنها (لايستلزم الوقوع) اى وقوع الحرمان له ﴿قوله﴾ اى
قول الشارح فى صدد الاثبات لوقوع الشفاعة لاهل الكبائر بقوله تعالى واستغفر لذنبك (وللمؤمنين والمؤمنات)
ثم فسره المحشى بقوله (اى لذنوبهم) للاشارة الى وجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة وهو انه لما كان المراد
بالاستدلال جواز كونها دليلا على المدعى الذى هو اثبات كون الشفاعة مقبولة فى حق اهل الكبائر لزم
ان يكون قوله وللمؤمنين بمعنى لذنوب المؤمنين حتى يلزم منه المدعى المذكور لانه حينئذ يكون معناه
واستغفر لذنبك ولذنوب المؤمنين بقرينة عطفه على لذنبك وحينئذ لابد ان يقدر مضافا (وهى تعم
الكبائر) يعنى انه لما قدر الذنوب كان الذنوب عاما شاملا للكبائر والتقدير ان الشفاعة مقبولة لان الله
تعالى امر نبيه عليه السلام بقوله واستغفر لذنوب المؤمنين والذنوب تعم الكبائر وان كان الذنب المذكور

مرتكب المكروه حرمان الشفاعه يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء
الادنى وهو مرتكب المكروه لايكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان
له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة فى قوله
يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبنى للفاعل اعنى كونه شفيعا فالمعنى ان
مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لآخر فيجوز ان يكون مشفوعا
ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او فى بعض مواقف
المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او فى بعض
آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لايستلزم الوقوع كما ان استحقاق
العذاب لاينافى العفو هذا لكن قوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل
شفاعتى يدل على وقوع حرمان الشفاعة فى حق تاركه الا ان يقال انه
وعيد يجوز الخلف فيه ﴿قوله اى لذنوبهم﴾ بقرينة ذكر الذنب سابقا ﴿قوله
وهى تعم الكبائر﴾ اى الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوب الشفاعة للكبائر وهذا

فى المعطوف عليه صغيرة بل ترك الافضل بقرينة اضافته الى النبى عليه السلام لان الذنب المضاف الى
الانبياء عليهم السلام ليس بكبيرة البتة بل هو اما صغيرة على قول واما ترك الافضل ولما عطف قوله
وللمؤمنين على قوله لذنبك قيل عليه ان الذنب فى المعطوف عليه ليس بشامل للكبائر فاراد دفعه بان
المضاف فى المعطوف محذوف وهو لذنوب المؤمنين والذنب فى حقهم عام للكبائر فثبت منه ان النبى
عليه السلام مأمور بالاستغفار لكل ذنب من ذنوب امته من الكبائر والصغائر والاستغفار عبارة عن
الشفاعة ولو لم يكن شفاعته مقبولة لم يكن لهذا الامر معنى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد
حكاية الاستدلال فى اثبات الشفاعة بقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام (يدل
على ثبوت الشفاعة فى الجملة)ولما دل ذلك الاسلوب على ثبوت مطلوب آخر اشار المحشى اليه بقوله
(وعلى انها) يعنى انه كما يدل على ثبوت اصل الشفاعة يدل ايضا على ان تلك الشفاعة
(ليست لرفعة الدرجة)
بل هى لدفع العذاب
اولرفعه وبه يتم المطلوب
وهو ثبوتها لرفع العذاب
وانما دل اسلوب هذه الآية
على ذلك (لان عدم تلك
الشفاعة) اى عدم تعلق
شفاعة الشافعين للكافرين
وعدم نفعها فى حقهم ليس
لرفع الدرجة لانها لو كان
لذلك (لايقتضى تقبيح
الحال) اى حال الكافرين
(وتحقيق اليأس) اى
وتحقيق يأسهم لان عدم رفع الدرجة لايقتضى تقبيح صاحبها (لكن لا يدل) اى ولكن هذا
الكلام لايدل (على انها) اى على ان تلك الشفاعة (فى حق اهل الكبائر) مع ان المدعى ذلك وقال بعضهم
انها تدل عليها ايضا لان الشفاعة التى لرفع العذاب اما ان تكون للكافرين او لاهل الكبائر او لاهل
الصغائر فالصنف الاول محرومون عنها اجماعا واهل الصغائر لا يحتاجون اليها لانهم لاقطع فى تعذيبهم
عندنا وعند المعتزلة بل هو عندنا فى الجواز وعندهم لا يعذبون قطعا فبقيت الشافعية للنافعية فى اهل
الكبائر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد النقل لاحتجاج المعتزلة فى انكارهم قبول الشفاعة
لدفع العذاب واقرارهم لزيادة الثواب بقوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) ولما دل ظاهر هذه الآية
كما يدل على عدم القبول يدل ايضا على القبول كانت الآية المذكورة دليلا لنا ايضا فاشار اليه المحشى

دفع لماقيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما
اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى واستغفر لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة
قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر
عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار * وحاصل لدفع ان الذنب فى
الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لايفيد تخصيص الذنب
للامة وذلك ظاهر ﴿قوله وعلى انها ليست لرفع الدرجة الخ﴾ اى تدل الآية
بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفى عن الكفار خاصة ليست
لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع الدرجة لايقتضى تقبيح الحال
وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفى الشفاعة التى يقتضى عدمها تقبيح
حالهم وتحقيق يأسهم ﴿قوله لكن لاتدل على انها الخ﴾ يعنى ان هذه الآية
بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لاتدل على انها
فى حق اهل الكبائر قيل بل تدل لان جهة نفى النفع هى الكفر فاذا انتفى ثبت
النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل
المدعى ﴿اقول﴾ فيه بحث اما فى الاول فلان حصر جهة نفى النفع فى الكفر

بقوله (ظاهر الآية) وهو ان يكون ضمير منها راجعا الى النفس الاول بان يكون معناها انه ولا يقبل شفاعة من نفس لاحد (ينفى) اى ظاهر الآية حينئذ (اصل الشفاعة ولو بزيادة) اى ولو كان المراد بالشفاعة المقبولة هى الشفاعة بزيادة (الثواب) كما هو توجيه الخصم لان الشفاعة فى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة نكرة وقعت فى سياق النفى فيكون معناه لاشئ من الشفاعة مقبولة فحينئذ يكون ذلك النفى شاملا للشفاعة لدفع العذاب كما هو مقصود الخصم فيكون مثبتا لمطلوبه وكذلك يكون شاملا للشفاعة لزيادة الثواب وهذا مضر للخصم لانهم يثبتون هذا النوع من الشفاعة وهذا اذا اريد بالنفى نفى على الاطلاق واما اذا اريد به لا على الاطلاق فهو ما اشار اليه بقوله (ثم انه يحتمل ان يكون الضمير) يعنى لئن نزلنا عن ذلك وقلنا ان الآية لا تدل على نفى الشفاعة على الاطلاق فلا دلالة لهذه الآية على نفيها لانه يحتمل ان يكون الضمير اى فى قوله منها (للنفس الثانية) اى فى قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا وهى النفس العاصية التى تتعلق بها ﴿١٩٨﴾ الشفاعة (فالمعنى) اى فيكون المعنى (ان جاءت) اى هذه النفس العاصية (بشفاعة شفيع) اى بشفاعة المشفوع ولغيره من العصاة (لم يقبل منها) اى لم يقبل شفاعة ذلك العاصى لانها نفس مشفوعة (فلعلها) اى يجوز ان تكون الشفاعة (تقبل) اى فى حق النفس الثانية (بطريق آخر)وحاصله انه لا يلزم من عدم القبول شفاعة العاصية ان لا يقبل شفاعة الآخر فى حقها ثم ان قوله بشفاعة شفيع من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله والشفيع بمعنى المشفوع فمعنى قوله ان جاءت بشفاعة شفيع انه ان جاءت النفس العاصية التى تتعلق بها شفاعة الآخر وقبلت منه تلك الشفاعة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب عن احتجاج المعتزلة الذين انكروا الشفاعة لدفع العقاب (بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص) يعنى ولو سلم ان قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة يدل على انها لا تقبل من احد اصلا سواء من الانبياء او من غيرهم لكن لا نسلم انها عامة للمؤمنين والكافرين فانه لم يجوز ان يكون هذا السلب مختصا بالكافرين فيكون معنى الآية انه لا يقبل من احد شفاعة فى حق الكافرين بقرينة قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وقوله تعالى حكاية عنهم وما لنا من شافعين وهذا حاصل ما اراده الشارح ولما كان قوله بعد تسليم دلالتها موهما لجواز عدم تسليم دلالتها على العموم اراد المحشى ان يظهره فقال (يشير) اى يريد الشارح من قوله بعد تسليم دلالتها ان يشير (الى منع الدلالة على عموم الاشخاص) اى الى منع دلالة الآية المذكورة

غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكو فى اهل الكبائر امر آخر واما فى الثانى فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم ﴿قوله ظاهر الآية ينفى اصل الشفاعة ﴾ يعنى ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفى الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفى الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا يبقى حجة ﴿قوله ثم انه يحتمل الخ ﴾ اى ثم ان الآية لا تدل على نفى الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير فى قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية فى حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل فى حقها بوجه آخر بان يجئ الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشئ لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلى وهو ظاهر ﴿قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الخ ﴾ وسند

على عموم اشخاص الشفعاء فانه غير مسلم لجواز ان يكون المراد نفى الشفاعة عن بعض الاشخاص وهم الذين لم يبلغوا درجة الابرار فيكون المعنى انه لا يقبل بعض شفاعة بعض الشافعين فلا يلزم من ان يكون منفية عن البعض كونها منفية عن الكل والحاصل ان السلب فى الآية اما من جهة الفاعل او من جهة المفعول فجواب الشارح مصرح لتسليم دلالتها على العموم من جهة الفاعل لا لعدم تسليمه من جهة المفعول وايضا هو مشير الى عدم تسليمه من جهة المفعول فحصل للآية ثلاث معان الاول انها لا يقبل شفاعة اصلا لا من احد ولا لاحد وهذا المعنى لو كان مسلما كان حجة للمعتزلة والثانى انها لا تقبل شفاعة من احد للكافرين لانه لا يغفر كفرهم وهذا ما صرح به الشارح فى الجواب والثالث انها لا تقبل من النفس العاصية بل تقبل من النفس المطيعة وهذا حاصل ما اشار اليه الشارح ولما لم يتعرض الشارح لتصريح المنع الاول بل اكتفى بالاشارة اليه اراد ﴿١٩٩﴾ المحشى ان يذكر وجها لتركه فقال (واعترض عليه) يعنى وانما لم يتعرض لتصريحه لانه اعترض على ذلك المنع بابطال سنده (بان النفس) اى المذكورة فى قوله تعالى لا تجزى نفس (نكرة فى سياق النفى) وقوله (عامة)خبر بعد الخبر يعنى ومثل هذا يفيد العموم (والضمير) اى وبان الضمير يعنى ضمير منها فى قوله تعالى ولا يقبل منها (راجع اليها) اى النفس الواقعة نكرة فى سياق النفى والظاهر ان ما اريد من المرجع اريد من ضميره (فيعم)يعنى اذا كان كذلك يكون قوله ولا يقبل منها عاما (ايضا)اى كما كان قوله لا تجزى نفس عاما فيفيد ان شفاعة من الشفاعات الصادرة من نفس من النفوس سواء كانت عاصية او مطيعة غير مقبولة ثم اشار الى جواب يمكن ان يندفع به ذلك الاعتراض فقال (ويمكن ان يجاب عنه) اى عن الاعتراض الواقع بابطال السند(بانه لا ضرورة فى رجوع الضمير اليها) يعنى لا نسلم كون رجوع الضمير اليها ضروريا فانه لا ضرورة داعية اليه (من حيث عمومها) بل يجوز ان يرجع الضمير الى ذلك النكرة الدالة على العموم بلا ملاحظة ذلك العموم (فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع) اى ذلك العموم الذى يستفاد من النكرة ليس من حيث وضعها ومن حيث ذاتها بناء على ان النكرة اما موضوعة للماهية من حيث هى هى مع ملاحظة الفرد المبهم واما موضوعة لها بشرط تحققها فى ضمن فرد مبهم (وعمومها عقلى ضرورى) اى وعموم تلك النكرة اذا وقعت فى سياق النفى مستفاد من الدلالة العقلية ولذلك يكون ضروريا لانها مستفاد من الدلالة الوضعية

المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا فى شرح المقاصد ﴿قوله واعترض عليه بان النفس الخ ﴾ يعنى ان لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس فى قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس الخ نكرة فى سياق النفى عامة والضمير فى قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا العموم مرجعه فيدل على العموم فى الاشخاص ﴿قوله ويمكن ان ايجاب الخ ﴾ يعنى انما يلزم من عموم المرجع الذى هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة فى رجع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم فى الاثبات وعمومها بعد النفى عارض عقلى ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعى فلا يلزم العموم ألا يرى انه اذا قيل لا رجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع

فان انتفاء الفرد المبهم انما يكون بانتفاء جميع الافراد (فاذا قلت لا رجل فى الدار وانما هو) اى والحال انه (على السطح) فان ضمير هو فى هذا التركيب راجع الى النكرة التى فى سياق النفى وهو لا رجل (اذليس يلزم منه) اى من رجوع ذلك الضمير الى ذلك الرجل المنفى المفيد للعموم (ان يكون جميع العالم على السطح) هذا اذا قلنا ان الضمير راجع الى النفس من غير نظر الى كونها نكرة منفية وقوله (نعم) اشارة الى التسليم لابطال السند يعنى ان الاعتراض المذكور وارد عليه (لوقيل) اى فى منع ﴿ ٢٠٠ ﴾ الدلالة على عموم الاشخاص (الضمير) اى الضمير فى منها فى هذه الآية (للنكرة) اى راجع الى النفس لكن مع ملاحظة وصف التنكير الذى وقع فى سياق النفى (فوقوعه) اى فحينئذ يكون وقوع ذلك الضمير (فى سياق النفى كوقوعها فيه) اى كوقوع النكرة فى سياق النفى (فيعم) اى فحينئذ يعم ذلك الضمير (ايضا) اى كما يعم مرجعه فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انه لا يقبل عن نفس شفاعة (لم يبعد جدا) يعنى انه لوقيل كذلك ووجه بهذا التوجيه لم يكن وقوع ذلك الاعتراض بعيدا لان الضمير وان كان معرفة بالنظر الى وضعه ولكنه لوقوعه فى سياق النفى ورجوعه الى النكرة يكون فى حكم النكرة كما (المشهور) هو الظاهر من المذاهب فى امثال هذا المقام ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تمة ذلك الجواب (انه يجب تخصيصها بالكفار) ثم اراد المحشى ان ينقل اعتراضا ورد على الشارح فى هذا الكلام فقال (فان قلت كيف يخص بهم) يعنى ان التسليم لدلالة الآية المذكورة على عموم الاشخاص يقتضى تعميمها للمؤمنين والكافرين وتخصيص عدم قبولها المدلول من هذه الآية بالكفار ينافى التعميم المذكور كيف يجوز تخصيصها بالكفار مع لزوم ذلك المنافات فضلا عن وجوبه (وقد سلم عموم الاشخاص قلت المسلم) اى لا نسلم

الى النكرة الواقعة فى سياق النفى وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعى من الاستخدام كما توهم الفاضل الچلى لانه لابد فى الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا فى المعنيين بل هى مستعملة فى كلا الموضعين فى معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو النفى كما نص عليه الشارح فى التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحى مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل المحشى كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع * قال صدر الشريعة فى التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا يأكل رأسا وليس بشئ لان مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضع الشخصى وهو لا ينافى كونها عامة بحسب الوضع النوعى المجازى ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهى الوقوع فى سياق النفى والوضع فى تعريف العام اعم من الشخصى والنوعى فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح فى التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح ﴿ قوله نعم لوقيل الخ ﴾ اى نعم لوقيل فى دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير فى سياق النفى كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كأن يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد فى الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلاف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة

منافات ذلك التخصيص لذلك التعميم لان العدم الذى كان مسلما للشارح (هو الدلالة على العموم لا ارادته) يعنى لا يلزم من دلالة شئ على معنى ان يكون هو مرادا فيجوز ان يراد منه التخصيص مع دلالتها على العموم فحينئذ لا منافاة فيه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى ابطال كلام المعتزلة وهو انهم قالوا العفو عن الصغائر واجب مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة فلا احتياج الى شفاعة فى شئ منها وقد ابطل اهل الحق قولهم العفو عن الصغائر بان العفو انما يكون فى حق من استحق العقاب وقد ثبت فى مذهبهم ان التائب من الكبائر ومرتكب الصغائر مع اجتناب الكبائر لا يستحقان العذاب (فلا معنى للعفو) ثم انه لما ورد على قوله فلا معنى للعفو منع مردد اراد المحشى بيانه فقال (عدم المعنى) يعنى ان اريد بقوله فلا معنى للعفو (بالنسبة الى صغيرة المجتنب) اى بالنسبة الى عفو صغيرة من لم يجتنب (عن الكبائر) فقوله فلا معنى للعفو (ممنوع) لان ذلك المرتكب يستحق العذاب لعدم اجتنابه عن الكبائر فيجوز ان يتعلق به العفو عندهم (والى صغيرة ﴿ ٢٠١ ﴾ المجتنب) يعنى وان اريد به انه بالنسبة الى صغيرة من يجتنب عن الكبائر فهو مسلم لكونه مستحقا للعقاب لكنه (غير مفيد) اى فى الرد لما قالوا ذلك لان مدعاهم ان الصغائر معفو عنها مطلقا سواء اجتنب الكبائر اولا فقوله لا معنى للعفو ليس بمختص بصورة مخصوصة فيكون تخصيصها بهذه الصورة غير مفيد للرد هذا بناء على الذى يستفاد من ظاهر كلام الشارح فى السابق وذلك انه نقل استدلالهم على وجه يقتضى عفو صغيرة من اجتنب فقط بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر الخ فقد خص العفو هنالك بصغيرة المجتنب كما خصه ههنا فى الظاهر بصورة المجتنب ايضا (فتأمل) قيل فى وجه التأمل انه اشارة الى تحقيق هذا المقام وهو ان حاصله ان للمعتزلة فى هذه المسئلة اعنى فى مسئلة عفو الصغائر مسلكين احدهما بالنسبة الى تلك الآية وهو تخصيص العفو عنها بشرط اجتناب الكبائر وثانيهما مسلك التحقيق وهو ان مرتكب الصغائر ليس بمستحق للعقات مطلقا اما الاول فظاهر واما الثانى فهو ان من لم يجتنب عن الكبائر مخلد فى النار عندهم لارتكابه الكبائر ولعل الشارح لهذه الدقة خصص قوله ولا معنى للعفو بصورة المجتنب عنها ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الاستدلال على ان اهل الكبائر من اهل الايمان لا يخلدون فى النار بان الايمان خير لا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول

﴿ قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الخ ﴾ يعنى عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على صغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد فى بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشى من ان كلام الشارح مبنى على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال فى شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظاهر ﴿ قوله فتأمل ﴾ لعل وجه التأمل ان غير المجتنب يستحق الخلود فى النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر

النار ثم بعد رؤيته ان يدخل النار (لانه باطل بالاجماع) يعنى ان المؤمن لابد من ان يرى جزاء ايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ورؤية الجزاء لايمانه اما قبل دخوله فى النار واما بعد دخوله فيها والاول باطل بالاجماع فتعين الثانى وهو رؤيته بعد دخوله النار لاجل عصيانه غير الكفر ثم المحشى اراد ان يذكر دليل ذلك البطلان فقال (لان جزاء الايمان هو الجنة) اى لاغيره ولو فرضنا دخوله الجنة قبل دخوله فى النار لزم خروج ذلك المؤمن من الجنة بعد الدخول فيها (والخروج عن الجنة باطل بالاجماع) لقوله تعالى وماهم منها بمخرجين (فتعين) اى الشق الثانى وهو (الخروج عن النار) اى التى يدخل فيها بسبب الكبائر (وفيه منع) اى فى هذا الدليل منع (ظاهر) وهو انه يجوز لقائل ان يقول لانسلم ان يكون جزاء الايمان دخول الجنة (لجواز ان يراه) اى لانه يجوز للمؤمن العاصى ان يرى جزاء ايمانه (فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه) ولا يخفى ان فى هذا السند رائحة البطلان لان النصوص دالة على ان جزاء الايمان هو دخول الجنة فقط والله اعلم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى حكاية الآية الثالثة التى استدل بها اهل الحق على ان المؤمن المرتكب للكبائر غير مخلد فى النار وهى قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) كانت لهم جنات الفردوس نزلا ثم انه لما كان فى الاستدلال بهذه ٢٠٢ الآية نوع خفاء من حيث اثباتها للمطلوب اراد المحشى ان يزيل ذلك الخفاء بتحرير المراد فقال (مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح) يعنى ان تلك الآية الكريمة انما تكون دليلا على المطلوب الذى هو عدم خلود صاحب الكبيرة (على) فى النار لو كانت المراد بالعمل الصالح هو اتيان الواجبات فقط بان يكون العمل الصالح (لا يتناول المتروك) يعنى ترك المنهيات لانه لو كان المراد به اعم من اتيان الواجبات وترك المنهيات يرد عليه ان من آمن وعمل بجميع الاعمال الصالحات ولم يترك المنهيات خارج عن حكم هذه الآية فلا يتم الاستدلال بها على المطلوب وعدم تناول العمل الصالح للتروك ظاهر من لفظ العمل فانه عبارة عن فعل شىء لا عن ترك شىء فاقامة الصلاة عمل وترك الزنا ليس بعمل فيكون مرتكب الكبيرة داخلا فى موضوع القضية فيتم به الاستدلال فانه يصدق على كل من آمن وعمل واتى كل الواجبات وارتكب بعض الكبائر غير الشرك انه فى الجنة قوله (ثم انه لا يدل) اشارة الى دفع توهم وهو ان الاستدلال على عدم خلود اهل الكبائر بهذه الآية غير تام لانه يخرج منها من آمن ولم يعمل الصالحات وارتكب الكبائر فاجاب عنه ان كون هذا الاستدلال غير تام لانه لا يدل (على عدم خلود من لا عمل غير الايمان) لكون موضوع القضية هو المؤمن الذى يعمل بالعمل الصالح والذى ليس له عمل غير الايمان لا يدخل فيه والمدعى بخلافه فانه هو المؤمن الذى يرتكب الكبائر سواء كان له عمل صالح غير الايمان او لم يكن ذلك فيكون الدليل خاصا والمدعى عاما ثم اجاب عنه المحشى بطريق الاستدراك بقوله (لكنه) يعنى انه وان لم يكن مطابقا للمدعى وغير شامل له لكنه مفيد بوجه آخر وهو انه (يبطل مذهب المعتزلة) لانها تدل على ان

بعينه جزاء مرتكب الكبيرة ﴿**قوله** فيه منع ظاهر لجواز الخ ﴾ فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه الصلاة والسلام يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم

المؤمن الخالى عن العمل الصالح وان ارتكب الكبائر لا يكون مخلدا فى النار بخلاف مذهب المعتزلة فانهم قالوا ان مثل هذا المؤمن مخلد فى النار وهذه الآية يبطل مذهبهم هذا والحاصل انه وان لم يكن مفيد النا لكنه مضر لخصمنا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد التقرير للدليل العقلى الذى يثبت به ان مرتكب الكبيرة من المؤمنين لا يخلد فى النار (وقد جعل جزاء الكفر) يعنى وقد جعل الخلود الذى هو من اعظم الجزاء جزاء لكفر الذى هو اعظم الجنايات كما كان الايمان الاعظم المثابات وجزاؤه جزاء الخلود فى الجنة ولما كان ههنا مظنة ايراد يرد عليه ان يقال انا لانسلم كون الخلود جزاء الكفر لم لا يجوز ان الخلود بالشدة والضعف ليكون جزاء الكفر الخلود الشديد وجزاء الفسق الخلود الضعيف فحصل التفرقة بين الخلود الذى هو جزاء الكفر وبين الخلود الذى هو جزاء الفسق فاراد المحشى ان يفسر كلام الشارح على وجه لا يرد عليه هذا الاعتراض فقال (اى على الاطلاق) يعنى ان جعل الخلود جزاء الكفر انما هو على اطلاقه (من غير تقييد) اى من غير تقييد الخلود المذكور (بالشدة) والضعف ٢٠٣ (ونحوها) اى من المحن والبلايا وكثرة التعب والالم كما هو موضع غلط المعترض (فلا يرد) اى اذا كان مراد المستدل من الخلود الخلود المطلق لا يرد عليه (جواز التفاوت بالشدة والضعف) وقوله (حتى لا يزيد الجزاء على الجناية) اشارة الى ان المنع اذا ورد فانما يرد على الملازمة التى فى قوله فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية يعنى اذا كان التفاوت بالشدة معتبرا فى الخلود لا يلزم منه ان يكون جزاء الفاسق زائدا على جزاء الكافر وهذا هو حاصل الايراد المذكور وان كان التفاوت غير معتبر فيه لزم زيادة جزاء الفاسق فانه حينئذ يكون مساويا للكافر فى الجزاء وهو الخلود وهذا حاصل ما اراده المستدل ثم انه لما كان هذا الدليل مبنيا على الحسن والقبح العقليين وكان هذا مخالفا لمذهب اهل الحق اراد المحشى ان ينبه على ان هذا الدليل انما هو مبنى على مذهب المعتزلة فقال (وهذا الدليل الزامى) اى لا تحقيقى وكانه يقول ان خلود اهل الكبائر ليس بمثبت لانه مخالف لمذهبكم فان المذهب عندكم ان كل ما فعله الله تعالى حسن وان القبيح يجب على الله تعالى تركه وخلود الفاسق فى النار قبيح فانه يلزم منه المساواة بين جزاء الفاسق والكافر فيلزم منه اسناد القبح على الله تعالى وهو باطل فى مذهبكم (والا) اى وان لم يكن هذا الدليل الزاميا بل كان تحقيقيا (فتصرفه) اى فيلزم منه ان يكون تصرفه تعالى ظلما وليس كذلك فان تصرفه

على مامر ﴿**قوله** ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل الخ﴾ لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت لهم جنات الفردوس نزلا فلا يدخل مرتكب الكبيرة فى حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال ﴿**قوله** ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل الخ ﴾ يعنى ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعنى خلود جميع اهل الكبائر فى النار ﴿**قوله** فلا يرد جواز التفاوت الخ ﴾ اى لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين فى النار فلا يزيد الجزاء على الجناية ﴿**قوله** وهذا الدليل الزامى الخ﴾ اى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه

(تعالى فى ملكه لايوصف بالظلم)ولوكان الفاسق مخلدا فى النار لايكون هذا ظلما وان كان جزاؤه زائدا على جزاء جنايته فحينئذ لايصح انيكون دليل اهل الحق مبينا على قوله ولوجوزى لزم زيادة الجناية ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد النقل لدليل المعتزلة على مذهبهم فى ان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار حيث استدلوا عليه بوجهين احدهما انه يستحق العذاب (وهو مضرة خالصة دائمة) وحاصله ان مرتكب الكبيرة يستحق العذاب وهو عذاب الآخرة وعذاب الآخرة يلزم ان يكون مضرة خالصة دائمة فينتج ان عذاب مرتكب الكبيرة يلزم انيكون دائمة وحاصل جواب الشارح بمنع الاستحقاق تارة وبمنع قيد الدوام تارة اخرى ثم المحشى اراد ان يذكر استدلال المعتزلة على لزوم انيكون عذاب الآخرة خالصا عن شوائب النفع وان يبين ضعفه فقال (قالوا) اى المعتزلة (لولا الخلوص) يعنى ان عذاب الآخرة مادام كونه عذاب الآخرة يلزم انيكون خالصا عن شوائب النفع لانه لولم يكن خالصا ﴿ ٢٠٤ ﴾ (لم ينفصل) اى لم يحصل له تميز (عن مضار الدنيا) لان مضار الدنيا لاتكون خالصة عن تخلل نفع فيها ولاشك فى لزوم التميز بينهما وذلك انما يحصل بالخلوص فى عذاب الآخرة وبعدمه فى عذاب الدنيا ثم اشار المحشى الى ضعف هذا الدليل بقوله (ولا يخفى ضعفه) اى ضعف هذا الدليل وذلك لان انحصار التميز على الخلوص ممنوع (لجواز الانفصال) اى لانه يجوز ان يوجد التميز بينهما (بوجوه آخر) كالاشدية والاشقية بقوله تعالى ولعذاب الآخرة اشد ثم الشارح (لانا) لما تعرض فى الجواب لمنع قيد الاستحقاق ولمنع قيد الدوام ولم يتعرض لمنع قيد الخلوص اراد المحشى ان يبين وجها لعدم تعرضه فقال (فيكن منع هذا القيد ايضا) اى يمكن للمانع ان يمنع قيد لزوم كون العذاب الآخرة خالصة بان يقال لانسلم لزوم الخلوص له عن شوائب النفع (لكنه) اى لكن هذا المنع (غير مفيد ههنا) اى فى مقام الرد للمعتزلة فان منع الخلوص غير مستلزم لمنع الدوام الذى هو المقصود فى مقام الرد لان المعتزلة ادعوا دوام العذاب لاخلوصه وقوله فيمكن الخ تعريض للسيد الشريف حيث قال انه لافائدة فى منع الخلوص وانما اللازم منع الدوام ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الجواب عن الاستدلال الثانى للمعتزلة بان النصوص التى استدلوا بها من الآيات انما هى واردة فى حق الكافرين وخلودهم فى النار بسبب كفرهم لابسبب قتل المؤمن وكسبهم السيئة ولو سلم انها فى حق المؤمنين لكن لانسلم ان المراد بالخلود

تعالى لايوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ فى غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ماوضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفى وجه حسنه علينا ولايخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لايقولون بالتفاوت فى العذاب والالم يكن مضرة خالصة ﴿قوله قالوا لولا الخلوص الخ﴾ اى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب انيكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير ﴿قوله فيمكن منعه الخ ﴾ اى يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع فى دوام اهل الكبائر فى النار وخلودهم ومنع الخلوص لايستلزم نفى الدوام * لايقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة

فى هذه الآيات هو الخلود بمعنى الدوام بل يجوز ان يكون بمعنى طول المكث لان الخلود (قد يستعمل فى المكث الطويل)وهو اما معنى مجازى للخلود بذكر الخاص وهو الخلود وارادة الاعم وهو المكث الطويل سواء كان مع الدوام اومع الانقطاع واما معنى حقيقى للخلود على انيكون مشتركا بين الخلود الدائمى وبين الانقطاعى ولما توهم منه انه يجوز ان يكون الخلود فى حق الكافرين ايضا بمعنى المكث الطويل دفعه المحشى بقوله (لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجماع) لان كل من آمن قائل بخلود الكفار (بل هو) اى بل كون الكفار مخلدين فى النار (من ضرورات الدين) اذ على كل مؤمن ان يعتقد بان الكفار اذا دخلوا النار لايخرجون منها بقوله تعالى فاليوم لايخرجون منها وقوله تعالى وذوقوا عذاب الخلد (بخلاف خلود اهل الكبيرة) لانه لانص فى انهم مخلدون فيها فالحمل على المكث الطويل جائز ههنا بعدم التعارض ﴿قوله﴾ اى ﴿ ٢٠٥ ﴾ قول الشارح رحمه الله فى الاستشهاد على كون الايمان متعديا باللام لابنفسه بقوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام (وما انت بمؤمن لنا) ولما كان الاستشهاد بهذه الآية مبنيا على كون اللام فيها للتعدية اراد المحشى ان ينبه على ان هذا التمثيل المذكور بهذه الآية الكريمة المحتملة لغير التعدية تركا للاولى فقال (الاولى) اى على الشارح (ان يمثل) اى ان يورد مثالا يكون اللام فيه للتعدية قطعا (بقوله تعالى انؤمن لك)اى بقوله تعالى حكاية عن قوم نوح عليه السلام حيث قالوا أنؤمن لك (واتبعك الارذلون) وانما كان هذا المثال اولى مما مثل به الشارح (لاحتمال ان يكون اللام فى لنا لتقوية العمل) اى عمل اسم الفاعل (لاللتعدية)فحينئذ ينتفى الاستشهاد به يعنى ان بعضهم ذهبوا الى ان اللام فى قوله تعالى بمؤمن لنا لتقوية عمل اسم الفاعل لانه لما كان عاملا ليس فيه قوة الفعل احتاج الى ادخال حرف فى مفعوله بحيث يقوى عمله به والمستعملة فى التقوية من الحروف الجارة هى اللام بخلاف المثال الذى اختاره المحشى فان العامل فيه فعل غير محتاج الى التقوية فتعين فيه ان يكون اللام للتعدية ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الرد لمذهب من يقول ان الايمان هو التصديق من غير اشتراط الاذعان والقبول حيث ذهب الى انه ليس حقيقة التصديق (ان يقع فى القلب نسبة الصدق)

لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لايخلق الله تعالى فى المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلايحصل له فرح كذا فى شرح المواقف ﴿قوله لكن خلوده الخ﴾ استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز انيكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلايكون دوام الكفار فى النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر ﴿قوله لاحتمال ان يكون الخ﴾ لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لايمنع الاستشهاد واما ماقيل من ان الايمان فى قوله تعالى أنؤمن لك واتبعك الارذلون ظاهر فى الايمان الشرعى والكلام فى الايمان اللغوى فيدفعه ان الايمان الشرعى بعينه الايمان اللغوى * قال فى شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من انيكون مكذوبا اوجعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم

ثم فسر المحشى هذا الكلام بقوله (اى يحصل فيه) يعنى ﴿ ٢٠٦ ﴾ مراد هذا القائل بقوله
ان يقع فى القلب نسبة الصدق انه يحصل فى القلب (منسوبية الصدق الى الخبر) وهذا اشارة الى ان المراد من لفظ النسبة مصدرا مبنيا للمفعول وقوله (وثبوته) بالرفع عطف تفسير للنسبة اى يحصل فيه ثبوت الصدق (له) اى للخبر (من غير اذعان وقبول) يعنى اذا سمع احد خبرا وحصل فى قلب السامع ان المتكلم صادق فيه يسمى ذلك تصديقا سواء اذعن اولا (كما للسوفسطائية) اى كما قالت به السوفسطائية (بالنسبة الى وجود العالم) حيث قالوا ان العالم موجود وهذا خبر صادق بمعنى انه يحصل عند سماعه فى قلب السامع انه منسوب الصدق مع انهم لم يعتقدوا بوجود شئ ولو كان الاذعان شرطا لزم ان لايكون هذا تصديقا (فان له يقينا خاليا عن الاذعان) لانهم لم يذعنوا فى شئ (هكذا حققه بعض المتأخرين) ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الاثبات لكون الايمان هو التصديق مع الايمان وفى بيان مايؤيده وهو قول (حاصلا

ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما فى الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ ﴿ قوله اى يحصل فيه منسوبية الصدق الخ ﴾ يعنى ان لفظ النسبة مبنى للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل فى القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر اوالمخبر ويعقل ثبوت الصدق له فى نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر «بكيريدون» وانما لم يجعله من المصدر المبنى للفاعل بمعنى «نسبت كردن صدق را بچيزى» لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه * ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوى وان المعتبر فى الايمان هو التصديق اللغوى اختلفوا فى انها هل هى داخلة فى التصور ام فى التصديق المنطقى فرضى الشارح انها داخلة فى التصور ويجوز ان تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى ولذا فسر رئيسهم فى الكتب الفارسية «بكرويدن» وفى العربية بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف فى حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما بين ماهو فى العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح فى التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة فى التصديق المنطقى فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار اوفرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده اخص من المنطقى هذا مجمل الكلام وتفصيله فى شرح المقاصد ﴿ قوله كما للسوفسطائى ﴾ فان له يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبى عليه السلام كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ﴿ قوله هكذا حققه بعض المتأخرين الخ ﴾ يعنى كون اليقين الخالى عن الاذعان

رئيس الحكماء فقال ان التصديق هو مايعبر عنه «بكرويدن» (صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ثم اشار المحشى الى ما ورد على هذا التقسيم فقال (ان قلت يلزمه) اى يلزم تصريح ابن سينا (ان يندرج يقين السوفسطائى ونحوه) اى من اليقينيات التى لايوجد فيها الاذعان (فى التصور) فان التصور على هذا هو عدم التصديق بالاذعان ولما لم يوجد فى اليقين الذى سماه السوفسطائية يقينا اذعان دخل فى قسم التصور لان مالم يوجد فيه الاذعان ليس بتصديق وماليس بتصديق فهو تصور لانه لاواسطة بينهما فى الظاهر عند ابن سينا (وانه) اى اندراج يقين السوفسطائية فى قسم التصور (باطل بالضرورة) لان اليقين مادام يقينا قسم من التصديق بالضرورة (اولا ينحصر) عطف على ﴿ ٢٠٧ ﴾ قوله يندرج يعنى اويلزم ابن سينا ان لاينحصر (التقسيم) هذا على تقدير عدم الاندراج والمراد من التقسيم تقسيم العلم الى التصور والتصديق فانه اذا لم يندرج يقين السوفسطائى فى التصديق يظهر واسطة بين القسمين بان يقال العلم اما تصور اوتصديق مع الاذعان كما هو يقين اهل الحق اوتصديق بلا اذعان كما هو يقين السوفسطائى (قلت) اى فى الجواب من طرف ابن سينا (له ان يمنع) اى جاز لابن سينا فى دفع هذا الاعتراض ان يقول انا لانسلم (حصول اليقين ﴿ ١٤ — سيالكوتى — نى ﴾ بدون الاذعان) فانه كلما يحصل اليقين يوجد فيه الاذعان بالضرورة وانما يلزم بطلان الاندراج الذى يلزم لوكان يقين السوفسطائى يقينا وليس كذلك فانه لايصدق عليه تعريف اليقين ولايضر اندراجه فى التصور وهذا ناظر الى قوله وانه باطل بالضرورة (ويمنع) اى وجاز له ايضا ان يمنع (عدم الاذعان للسوفسطائى) يعنى بان يقول انا نسلم ايضا ان لايوجد الاذعان فى اليقين الذى يحصل للسوفسطائى لكن انهم لعنادهم واستكبارهم اظهروا صورة عدم القبول لقوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ولقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ثم انه لما كان فى مجموع هذا الكلام بحث اراد المحشى ايراده فقال (بقى ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه «بكرويدن») وهو بفتح الكاف والراء وبالواو بعدهما بالتركى «قبول ايتمك» (امر قطعى) اى لايحتمل

حاصلا للسوفسطائى كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبى للسوفسطائى وانما ينكرون عنادا ﴿ قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا الخ ﴾ قال الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد فى الشفاء فى مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال فى كتابه المسمى بدانش نامهٔ علائى « دانستن دوگونه است يكى فهم كردن وانديافتن وآنرا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند» ﴿ قوله ان قلت يلزمه الخ ﴾ اى اذا كان التصديق عند ابى سينا هو اللغوى المعبر عنه « بكرويدن » يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائى ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار فى التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائى عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة ﴿ قوله قلت له ان يمنع حصول اليقين الخ ﴾ يعنى ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لانسلم حصول اليقين بدون الاذعان ولانسلم ان للسوفسطائى ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكروه باللسان عنادا اواستكبارا ﴿ قوله بقى ههنا بحث وهو ان المعنى الذى الخ ﴾ حاصله انه كيف

الاالاعتقاد الجازم المطابق للواقع (وقدنص عليه عليه فى شرح المقاصد) حيث قال فيه انماالمقصود
ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو مايعبر عنه «بكرويدن وراست كوى داشتن»
وينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء فى الفاظ الايمان «كرويدم باور داشتم راست كوى داشتم»
وانه معنى واضح عند العقل لايشتبه على القوم فضلا عن الخواص انتهى كلامه (ولذا) اى ولكون معنى
«كرويدن» امرا قطعيا (يكفى) اى يكفى ذلك المعنى من غير انضمام لفظ آخر (فى باب الايمان
الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان) والحاصل منه ان التصديق المعتبر فى باب الايمان منحصر فى الاعتقاد الجازم غير شامل للظنيات والموهومات والمخيلات (مع ان تصديق المنطقى يعم الظنى) اى يعم الطرف الراجح من الحكم بلاجزم (بالاتفاق) وكذا يعم الوهم وغيره فعلى هذا لايصح الحكم بانحصاره فى المجزومات ثم اراد ان يبين وجه التعميم فقال (وانما قلنا) يعنى انما قلنا ان تصديق المطنق يعم (لانهم) اى لان المنطقيين (يقسمون العلم بالمعنى الاعم) اى العلم الذى يعبر عنه بالتصور المطاق وهو حصول الصورة فى العقل وهو الشامل للتصور السازج
والتصديق (تقسيما حاصرا) اى يقسمونه بنوع التقسيم الذى ينحصر اقسامه بحيث لايخرج شئ مما دخل فى المقسم (منها)
وانما قسموا كذلك (توسلا) اى لقصد التوسل (به) اى بهذا النوع من التقسيم (الى بيان الحاجة) اى حاجة
العقلاء (الى المنطق) اى الى فن المنطق (بجميع مسائله) من الجدل والخطابة مع انهما ليسا مما ينتج اليقين بل هما
مما يفيد الظن وكما ادخلوا البرهان فى هذا الفن ادخلوهما فيه قال فى شرح المقاصد واما انه يلزم على تقسيمه
وتفسيره كون اليقين الخالى عن الاذعان والقبول نظريا خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر

يكون المعنى الذى يعبر عنه «بكرويدن» بعينه معنى التصديق المنطقى والحال
ان المعنى المعبر عنه «بكرويدن» قطعى والتصديق المنطقى عام شامل للظن
والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعنى الصورة
الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك
التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التى منها القياس
الجدلى المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابى المتألف
من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعرى المتألف من المخيلات فلو
لم يكن التصديق المنطقى عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك
ظاهر (**قوله** وقدنص عليه فى شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان
الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو مايعبر عنه «بكرويدن
وراست دانستن» وينافيه التوقف والتردد (**قوله** ولذا يكفى فى باب الايمان
الخ) اى ولاجل ان المعنى الذى يعبر عنه «بكرويدن» امر قطعى يكفى ذلك
فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لايحتمل النقيض اصلا
ولايحتاج الى اعتبار كونه قطعيا * قال الفاضل المحشى والحق انه امر عام
يتناول الظنى والقطعى وقوله وقدنص عليه فى شرح المقاصد ممنوع نعم
قدنص على ان الايمان امر قطعى لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر
فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقى امرا يقينيا
فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته فى شرح
المقاصد على مانقلناه صريح فى ان المعنى المعبر عنه «بكرويدن» مناف للتردد
والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط

لكن الكلام فى امكان الايقان بدون الاذعان وفى كون بعض الكفار موقنين بجميع ماجاء به النبى عليه
السلام غير مصدقين وفى ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر
وقبول الاحكام الخ انتهى (قوله) اى قول الشارح رحمه الله فى صدد التصوير بان هذا المعنى لو وجد
فى الكافر الذى يظهر الكفر هل يطلق عليه اسم الكافر وعلى تقدير جواز اطلاق الكافر عليه باى معنى
يجوز اطلاقه عليه فقال فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار (كان اطلاق اسم الكافر
عليه) ولما اراد المحشى ان يأخذ معنى من قول الشارح اعنى من قوله كان اطلاقه ومن قوله فيما بعده ان شد الزنار بالاختيار وسجود الصنم يجعله كافرا فقال قوله كان اطلاق اسم الكافر (وقوله يجعله كافرا اشارة الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة) اى فى صورة شد الزنار مع وجود التصديق بقلبه انما هو الكفر الذى يكون (فى الظاهر) اى فى الفعل الذى يظهر لا انه كفر بالنسبة الى القلب (وفى حق اجراء الاحكام) عطف على قوله فى الظاهر بطريق عطف تفسير يعنى الكفر الذى هو فى الظاهر هو الكفر الذى اجرى على
المتصف به اجراء الاحكام الشرعية من القتل والسلب (لافيما بينه) اى لا انه كفر فيما بينه (وبين الله تعالى) وانما
يكون لفظ الاطلاق ولفظ يجعله اشارة الى ماذكر لانه لو كان مراده انه يكون كافرا فى الحقيقة لزمه ان يقول كان
كافرا ولما قال يجعله كافرا واسند الجعل الى المتكلم ظهر ان المراد به هو الكفر الظاهرى ولما تعارض كلامه ههنا
بكلامه فى شرح المقاصد اراد المحشى ان ينبه عليه فقال (وذكر فى شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة
الكذب) اى كما فى الصورة المذكورة (غير معتد به) فحينئذ من يكون فى قلبه تصديق وفى ظاهره امارة تكذيب

منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح فى التلويح فى باب المحكوم به
من ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى
التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية «بكرويدن وراست كوى دانستن»
وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم عن ماصرح به
رئيسهم وحيث حصر الاختصاص فى المؤمن به وجعل التصديق المعتبر
فى الايمان بعينه التصديق المنطقى تأمل فانه من المزالق واما ماذكره الفاضل
المحشى من ان القول بان المعتبر فى الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح
فى شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض حكمه
حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع
بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول
جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى لايخطر
معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (**قوله** اشارة الى ان الكفر الخ)
يعنى ان ماذكر ههنا مخالف لما فى شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق
اسم الكافر ونجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة
اى فى الصورة التى يكون التصديق مقرونا بشئ من امارات التكذيب
فى الظاهر وفى حق اجراء احكام الدنيا لافيما بينه وبين الله تعالى * وذكر
فى شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه
ماأورده الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة للشارع
اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا
التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان

من شد الزنار وسجود الصنم كافرا فيما بينه وبين الله تعالى كما يكون من فى هذه الصفة كافرا فى الظاهر ثم ايد كلامه بقوله فى صدد التفسير (والايمان هو التصديق الذى لايقارن شيأ من الامارات) اى لا ان الايمان هو التصديق المجرد ولاشك فى ان تعبير الشارح ههنا بالاطلاق وبالجمل يوهم ان يكون مجرد التصديق معتبرا فى كونه مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا ينافى ويعارض تعبيره فى شرح المقاصد فانه مشروط بعدم المقارنة بشئ من الامارات ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد بيان الفرق بين ركنيته التصديق وبين ركنية الاقرار بقوله بان التصديق (ركن لايحتمل السقوط) ثم انه لما اورد سؤال على قوله انه ركن لايحتمل السقوط اراد المحشى ان يذكره فقال (ان قلت اطفال المؤمنين) يعنى انا لانسلم ان يكون التصديق ركنا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين (مؤمنون) يعنى اعتبر ايمانهم فى الشرع (ولاتصديق) اى مع انهم لاتصديق (فيهم قلت الكلام) فى الايمان الحقيقى هذا جواب باثبات المقدمة الممنوعة بتحرير المراد يعنى ان مرادنا من الحكم بكون التصديق ركنا انما هو (فى الايمان الحقيقى) الذى يعتبر اصلا لاتبعا (لا الحكمى) اى لا المراد به الايمان الحكمى الذى يعتبر بالتبع والايمان اطفال (اى) المؤمنين ايمان حكمى لاحقيقى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب عن الاعتراض الذى ورد عليه بانه قد لايبقى التصديق حيث اجاب عنه بقوله (التصديق باق فى القلب) ثم انه لما ورد عليه نقض اشار اليه بقوله (هذا مناف) يعنى ان قول التصديق باق فى القلب حكم مناف (لما) اى بالتعريف الذى (عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك) والتصديق هو الادراك (فلا يجتمعان) اى وعلى هذا لايجتمع النوم مع التصديق فانه يلزم منه اجتماع الضدين فى شخص واحد فى حالة واحدة وهو محال ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تتمة الجواب (والذهول) يعنى ان ماذكره

اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقى وبقول نجعله كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده مافى شرح المواقف فان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر فى الظاهر (**قوله** قلت الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى) يعنى ان ايمان اطفال المؤمنين حكمى لما علم من الدين ضرورة لان النبى عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقى فى حكم الباقى لانه جعل غير المحقق فى حكم المحقق فالكلام المذكور صريح فى ان الكلام فى الايمان المحقق سواء كان باقيا او فى حكم الباقى لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى (**قوله** هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ) فيه بحث لان ماعليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهما ممنوع على ماذهب اليه الاستاذ ويدل قوله عليه السلام تنام عينى ولاينام قلبى فتأمل (**قوله** والذهول

من الذهول انما هو عن حصول التصديق ثم انه لما توهم عدم المطابقة بين السؤال والجواب بناء على كون السؤال هو عدم بقاء التصديق فى حالة النوم وكون الجواب هو عدم مضرة الذهول اراد المحشى ان يفسر الذهول على وجه يطابق به فقال (اى فى حال النوم والغفلة) اى المراد من الذهول هو الذهول الذى يكون عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة اذا عرض فى النوم لان الذهول الذى عرض فى حال النوم والغفلة (انما هو) اى ذلك الذهول ذهول (عن حصوله) اى عن حصول التصديق (فتلك الحالة) اى الحالة التى هى حال النوم والغفلة (حال الذهول) اى حال زوال الصورة عن المدركة (لاحال) اى لا انها حال (عدم التصديق) اى حال زواله فى الحافظة حتى يصدق عليه انه كافر فانه انما يصح صدقه عليه لو لم يوجد فيه تصديق وليس كذلك فان التصديق موجود فى النائم لكنه غافل عنه (واما حال الحضور) اى حال اليقظة (فليس كذلك) اى فليس ذلك كحال النوم (بل قد يذهل فيها) اى فى حال اليقظة (وقد لايذهل) لبقاء صورته فى المدركة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تتمة الجواب ايضا على تقدير التسليم لعدم بقاء التصديق فى حال النوم بان يقول ان التصديق باق فى النائم الى ان يطرء عليه ضده يعنى التكذيب او امارته (حتى كان المؤمن اسما) اى لمن آمن فى الحال او الماضى ثم ان المحشى فرع هذا الجعل حكما آخر فقال (ولذلك) اى ولكون الشارع اعتبر التصديق مالم يطرأ عليه ضده وجعله كالتصديق المحقق ولكون اسم المؤمن غير زائل عنه (يكفى الاقرار) اى ثبت عليه حكم آخر وهو انه يكفى اقرار من آمن (مرة فى جميع العمر) اى فى وقت بلوغه حيث لم يجب

اى فى حالة النوم والغفلة الخ) يعنى ان الذهول الحاصل فى حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اى حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لاينافى ان يكون نفسه حاصلا (**قوله** واما حال الحضور فليس كذلك الخ) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره عن ان لاذهول عن حصول التصديق فى غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنتفى فى ذلك الحالة الذهول عن نفس المصدق به * وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل فيها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لايذهل فيها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا * قال الفاضل المحشى لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ماحضر فى القلب لايسمى ذهولا لالغة ولاعرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح فى التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث تمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صريح فى ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (**قوله** ولذلك الخ) اى ولاجل ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده فى حكم الباقى يكفى الاقرار مرة فى العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لايتحقق بدون الجزء ﴿فان قلت﴾ اذا كان الاقرار مرة فى العمر كافيا

عليه اقرار فى كل آن فلم يزل عنه اسم المؤمن من تركه فى اوقات آخر لانه لما اقر فى الماضى يجزى عنه ذلك الاقرار (مع انه) اى مع ان الاقرار (جزء من مفهوم الايمان) اى فى مذهب من يقول ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان التحقيق فى المذهب المختار للشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله فى مسئلة ان الاقرار شرط لا ركن فقال (وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم فى العمر مرة وان لم يظهر على غيره) ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله (والنصوص معاضدة لذلك) يعنى الآيات والاحاديث مقوية ومؤيدة لكون الاقرار شرطا لا ركنا ثم اراد المحشى ان يفسر المشار اليه لكلمة ذلك مع الاشارة الى المراد منه بحذف المضاف فقال (اى لدلالتها) يعنى المراد بتقوية النصوص انها تدل (على ﴿٢١٢﴾ ان محل الايمان) اى موضع حلوله

ومابه يقوم (هو القلب) فقط يعنى دون اللسان ودون غيره من الجوارح واذا كان محله منحصرا فى القلب (فليس الاقرار) اى فيلزم ان لا يكون الاقرار (جزأ منه) اى من الايمان لان محل الاقرار هو اللسان دون القلب *واعلم ان ههنا ثلاثة مذاهب الاولى ان الايمان عبارة عن مجرد القول اللسانى وهذا مذهب الكرامية والثانى ان الايمان عبارة عن التصديق مع سائر افعال القلوب من الكيفيات النفسانية التى محلها القلب

من المعرفة والاعتماد وهذا هو مذهب الفقهاء وجهم بن صفوان والثالث ان الايمان عبارة عن مجموع التصديق (لفظ) والاقرار والعمل بالاركان وهذا هو مذهب المحدثين كلهم ثم الشارح اشار الى رد المذهب الاول بقوله هو فعل القلب دون مجرد اللسان والى رد الثالث بما سيأتى من قوله حكاية عن المصنف واما الاعمال فهى تتزايد ولما لم يتعرض الشارح الى رد المذهب الثانى اراد المحشى ان ينبه عليه بقوله (واما انه هو التصديق لا سائر مافى القلب فبالاتفاق) يعنى واما كون الايمان عبارة عن التصديق فقط لا عن سائر الافعال القلبية فانما هو باتفاق بين اصحابنا من اهل السنة (لان الايمان) يعنى انما كان كذلك لموافقته اللغة والمخالفة خلافه لها لان الايمان (فى اللغة التصديق ولم يبين) بصيغة المجهول اى مع انه لم يبين فى الشرع يعنى

فما معنى لاحتماله السقوط ﴿قلت﴾ معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافى عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا (قوله على الامام) اى امام محلته وقريته وبلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلاة عليه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة ونحو ذلك (قوله بخلاف ما اذا كان ركنا الخ) ذكره فى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما فى الحديث يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان (قوله لدلالتها على ان محل الخ) يعنى ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزأ من الايمان والثانى انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذى هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثانى وهو انه التصديق لا سائر مافى القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثانى ان الايمان فى اللغة التصديق ولم يعين فى الشرع لمعنى آخر كما عين

(قوله وانما الاقرار الخ) لم يشرح هذا القول المحشى الايوبى وانا حررنا تتميما للفائدة انتهى مصححه

لم يقع فى الشرع اثر يدل على ان الايمان (بمعنى آخر) يعنى سوى التصديق من المعرفة والاعتقاد (ولا نقل فى الشرع) اى لم ينقل من احد يعتد كلامه بان الايمان نقل من معناه اللغوى الى معنى آخر بحيث يشمل معانى سوى التصديق (والا) اى وان لم يكن كذلك بل كان الامر كما يقولون بان الايمان من المنقولات الشرعية كالصلاة والصوم وغيرهما (لكان الخطاب) يعنى لزم ان يكون خطاب الشارع (بالايمان) اى مثل قوله آمنوا (خطابا بما لا يفهم) اى باللفظ الذى لا يفهمه اهل اللغة من معنى الايمان ولكنه خطاب بما يفهم به اهل اللغة فيلزم ان لا يراد به معنى سوى معناه اللغوى اذ لا يثبت من الشارع نقل من معناه الاصلى الى معنى ﴿٢١٣﴾ آخر فى الشرع ثم اشار الى دليل آخر فقال (ولانه) يعنى

انه ليس للايمان معنى غير التصديق لان الحمل على معنى آخر (خلاف الاصل) اى لان الاصل حمله على معناه اللغوى (فلا يصار اليه) اى فلا يجوز ان يرجع الى خلاف الاصل (بلا دليل) اى بغير دليل ثابت يدل عليه بحيث يحتاج الى صرفه عن معناه الاصلى ثم انه اراد ان يذكر ايرادا يرد على قوله لا نقل فقال (ان قلت يحتمل) يعنى انا سلمنا ان الايمان لا يجوز ان يكون من المنقولات الشرعية بطريق ضم قيد

آخر فيه لكنا لا نسلم انه لا نقل فيه اصلا لانه يحتمل (ان يراد) اى بالايمان الذى يذكر (فى النصوص الايمان اللغوى) وهو التصديق سواء تعلق بما جاء به النبى عليه السلام او بغير ما جاء به يعنى التصديق المطلق الذى يتعلق بما فى شانه ان يكون متعلقا له فعلى هذا يلزم ان يكون المكلف مأمورا بتصديق كل ما هو يجوز ان يتعلق به وهذا باطل بالاتفاق (قلت لا نزاع) يعنى ان ارادة هذا المعنى فى النصوص باطل لانه لا نزاع بين اهل الحق (ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق) يعنى ليس بحسب ضم معنى آخر له بل معنى النقل انه كان متعلقه فى الاصل عاما وبعد النقل يكون خاصا وهو التصديق المتعلق بما جاء به النبى عليه السلام (فهو) اى اذا كان كذلك فالمعنى الاخير الشرعى الذى يتغير بتخصيص

لفظ الصلاة والزكاة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوى الى سائر مافى القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان ان المراد الوارد فى الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبى عليه الصلاة والسلام لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق (قوله ان قلت يحتمل ان يراد الخ) يعنى ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعى القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه اللغوى فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوى القلب لان محل الايمان الشرعى ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزأ من معناه الشرعى (قوله لا نزاع فى ان الايمان الخ) يعنى ان متعلق ايمان الشرعى خاص وهو ما جاء النبى عليه الصلاة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر

المتعلق (فى المعنى اللغوى مجاز) اى مجاز لغوى بذكر الاعم ارادة الاخص (وفى كلام الشارع) اى فى مثل قوله آمنوا (حقيقة والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة) فاذا قال الشارع امنوا يراد به معنى صدقوا بكل ماجاء به النبى عليه السلام ولو اريد فى الشرع معناه الاول يكون مجازا شرعيا ولو اريد فى اهل اللغة معناه الشرعى يكون مجازا لغويا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الاثبات لكون محل الايمان هو القلب بقوله عليه السلام (هل شققت قلبه) ولما كان مراد الشارح بايراد هذا الحديث تأييد انحصار الايمان فى القلب وورد عليه منع اراد المحشى ان يذكره فقال (يرد عليه) اى على الاستدلال بهذا الحديث (انه يحتمل) يعنى انا لانسلم انه يلزم من قوله عليه السلام هل شققت قلبه ﴿ ٢١٤ ﴾ ان يكون القلب محلا للايمان لانه يحتمل (ان يكون ذكر القلب) وكونه مذكورا فى الحديث (لكونه) اى لكون القلب (محل جزء الايمان) بان يكون الايمان عبارة عن التصديق والاقرار ويكون القلب محل جزء واللسان محل جزء آخر فيحصل الايمان من مجموع الجزئين ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير السؤال الذى يرد علينا من طرف الكرامية فانهم ذهبوا الى ان الايمان هو الاقرار باللسان فقط بعد تسليمهم لكونه هو التصديق فقال يعنى ان الكرامية يقولون لكن اهل اللغة (لايعرفون منه الا التصديق باللسان) (معناه) ثم المحشى اراد ان يفسر كلامهم وان ينبه على ان كلامهم هذا غير تام فقال (يعنى) اى يريد السائل بقوله اهل اللغة لايعرفون منه الا التصديق باللسان (ان معناه الحقيقى) اى ان المعنى الحقيقى اللغوى للايمان (عندهم) اى عند اهل اللغة (هو فعل اللسان) ثم نبه على عدم تمامية كلامهم بقوله (ولايخفى انه) اى هذا السؤال (انما يتم)اى انما يتوجه منهم على اهل الحق (اذا ضم اليه عدم النقل فى الشرع) يعنى ان هذا انما يرد علينا ويتم لو كنا قائلين بان الايمان فى اللغة هو التصديق والتصديق فى القلب ولم ينقله الشرع من اصل معناه اللغوى فانه لو كان مرادنا ذلك جاز لهم ان يقولوا لنا انكم لو ابيتم عن النقل عن معناه اللغوى

الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبى عليه الصلا والسلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوى وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازى عند الناقل وفى كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه الشرعى لئلايكون الكلام على خلاف الاصل ﴿قوله يرد عليه انه يحتمل الخ ﴾ يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبى ليلزم الايمان فيجوز قتله ولايكون دمه محترما * قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبى ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا الحديث الثانى ﴿ قوله ولايخفى انما يتم الخ ﴾ يعنى ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لايعرفون منه الا الاقرار اللسانى فيكون معناه الحقيقى هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم اليه ان الايمان غير منقول فى الشرع عن

لكان هذا مضرا لكم لانه فى اصل اللغة هو التصديق باللسان واذا يتم هذا السؤال بانضمام تلك المقدمة القائلة بان عدم النقل عن اللغة مضر لكم يرد عليهم سؤال آخر وهو قوله (فيرد عليه) اى على سؤالهم علينا بذلك (النصوص المعاضدة) اى المقوية بان نقول ان النصوص الواردة تدل على ان التصديق الذى هو معنى الايمان هو التصديق بالقلب لا باللسان لان قوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان يدل صريحا على ان محله القلب وكذلك قوله تعالى يقولون بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى صدد الجواب على الكرامية القائلين بان التصديق انما هو باللسان فاجاب عنه الشارح بقوله لاخفاء ثم ايد هذا الجواب بقوله ﴿ ٢١٥ ﴾ (حتى لو فرضنا الخ) يعنى لو فرضنا ان لفظ التصديق غير موضوع لمعنى او فرضنا انه موضوع لمعنى غير التصديق القلبى لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف على من اقر باللسان وقال صدقت بانه مؤمن الخ ثم انه لما ورد على الشارح المجيب من طرف الكرامية فى هذا التأييد سؤال اراد المحشى ذكره فقال (يرد عليه) اى على قوله لو فرضنا (انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ)اى مجرد لفظ صدقت من غير اعتبار دلالته على معنى (بل اللفظ)اى بل المعتبر عندهم هو اللفظ (الدال) على التصديق القلبى (بمعنى انه) يعنى معنى كون اللفظ معتبرا عندهم بشرط الدلالة بمعنى ان المعتبر هو اللفظ (المعتبر فى وضع الشرع واللغة) لا معناه الذى هو مدلوله يعنى التصديق القلبى وان كان هذا جزء من الايمان ايضا (فبطل) يعنى واذا حرروا مرادهم بهذا بطل (ماقيل) على الكرامية (انه اذا اعتبر الدال) يعنى اذا كان اللفظ الدال معتبرا (لدلالته) اى لاجل دلالة ذلك اللفظ على هذا المعنى (فلامعنى لاعتبارها) اى لاعتبار الدلالة (عند عدم المدلول) اى عند عدم تحقق المدلول وثبوته يعنى ان من صدق بلسانه بلفظ دال على التصديق القلبى ولم يعرف تحقق ذلك فى قلبه فلا يعتبر ايمانه ذلك (اذ لامدخل) يعنى انما كان ماقيل باطلا وغير وارد على الكرامية لانه لامدخل لتحقق المدلول بعد الدلالة عليه (فى الاوضاع) اى بحسب الاوضاع يعنى اذا وضع لفظ المعنى ودل

معناه اللغوى الذى هو التصديق اللسانى ﴿قوله ويرد عليه﴾ اى على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبى فيكون منقولا الى التصديق القلبى وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لايعرفون منه الا ذلك فلا يرد ماذكره المحشى ﴿قوله يرد عليه انه ليس المعتبر الخ﴾ يعنى انه ليس المعتبر عند الكرامية فى الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبى مصدقا للنبى عليه الصلاة والسلام فى العرف واللغة بل المعتبر عندهم فى الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبى من غير ان يجعل التصديق جزأ منه على معنى انه معتبر فى الوضع الشرعى واللغوى للفظ الايمان ولاشك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبى مصدق للنبى عليه الصلاة والسلام فى العرف واللغة بلاريبة وان لم يحصل التصديق القلبى ﴿ قوله فبطل على ماقيل الخ﴾ اى اذا قلنا معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر فى الوضع الشرعى واللغوى بطل ماقيل على الكرامية انه اذا اعتبر فى الايمان اللفظ

ذلك اللفظ على ذلك المعنى لايلزم منه ان يتحقق ذلك المدلول وان يقع فى نفس الامر وهذا من المحشى رد لماذهب اليه القطان من ان وجود التصديق فى القلب وتحققه شرط وايضا يكون هذا ردا لماذهب اليه الرقاشى من ان المعرفة لوجود التصديق شرط فى اعتبار الايمان بل انما اشترط تحقق التصديق لكونه فعلا كسبيا يجب على المؤمن كسبه واختياره لالكونه بحيث يلزم لمن وجد فيه الاقرار الدال ان يعرفه وان يعرف تحققه (نعم لااعتبار لهـا) يعنى ان الاقرار مع الدلالة على التصديق من غير تحقق فى القلب ليس بمعتبر عندنا ايضا لكن ان عدم كونه معتبرا انما هو (فى حق الاحكام) اى ﴿ ٢١٦ ﴾ فى حق اجراء احكام الآخرة لمن اقر باللسان ولم يتحقق فيه التصديق فلايعتبر هذا الايمان (عندهم) اى عند الكرامية ايضا بخلاف احكام الدنيا فان مجرد الاقرار من غير تحقق التصديق معتبر فى حقها (وايضا قالوا) وهذا تأييد لكون مذهبهم كذلك يعنى انه كما لااعتبار عندهم لمجرد الاقرار فى احكام الآخرة لااعتبار ايضا عندهم لمجرد التصديق القلبى لانهم قالوا (ان من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا) اى فى حق اجراء احكام الدنيا (الا انه) اى لكن ان ذلك المضمر للانكار (يستحق الخلود فى النار) اى لعدم تحقق التصديق وهذا لامدخل فى التأييد بل محل التأييد هو (من) قولهم (ان من اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار) بان لا يجد وقتا يقر فيه حتى مات مات بلا اقرار (لم يستحق الجنة) اى ويخلد فى النار ايضا لعدم الاقرار الذى هو ركن معتبر عندهم واما من قال ان الايمان هو التصديق القلبى وان الاقرار انما اشترط لاجراء احكام الدنيا فهو عنده يستحق الجنة كما هو مذهب اهل السنة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب للكرامية ببيان الفرق بين اطلاق لفظ المؤمن على من اقر بدون التصديق فى حق اجراء احكام الدنيا وبين كونه مؤمنا بينه وبين الله تعالى حيث قال واما المقر باللسان وحده

الدال لدلالته على التصديق القلبى فلامعنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لامعنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ماقيل اذ لادخل ولامشاحة فى الاوضاع فان اواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبى مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ولا يمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لافائدة فى اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (**قوله** نعم لااعتبار لها فى حق الاحكام الخ) تقرير لماسبق من انه لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعنى نعم انه لااعتبار لتلك الدلالة ولااعتدادها عند عدم المدلول فى حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجرى عليه الاحكام التى تجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (**قوله** قالوا الخ) تأييد لقوله نعم لااعتبار الخ اى قال الكرامية من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذى وضع له لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق ذلك الشخص الخلود فى النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذى هو مقصود

فلانزاع فى انه (يسمى مؤمنا لغة) ثم اراد المحشى ان يفسر هذا الكلام فقال (اى يطلق عليه يعنى ان معنى قوله يسمى مؤمنا انه يطلق على من اقر بدون وجود التصديق (لفظ المؤمن عند اهل اللسان) اى عند اهل اللغة (لقيام دليل الايمان) يعنى لوجود الاقرار باللسان الذى هو دال على ايمانه (فان امارة) اى علامة (الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة) يعنى ان وجود العلامة التى تدل على الامور الخفية كافية فى كون اطلاق اللفظ صحيحا (كالغضبان والفرحان ونحوهما) يعنى من الافعال والحالات التى لم يعلم وجودها الا بالامارة الدالة دلالة ظنية على ان مدلوله متحقق فيكفى اطلاق هذه الالفاظ عليه على سبيل الحقيقة (وفى المواقف) فى هذا النقل اشارة الى الكلام الذى ورد فى المواقف مخالفا لما يكون عليه كلام القوم فقال ورد فى المواقف كلام وهو قوله (والاقرار يسمى ايمانا لغة) واوله انه ذكر اولا احتجاج الكرامية ثم قال ان الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين يقنعون بالكلمتين فيمن اتى بهما ولا يستقرون عن علمه وتصديقه ﴿ ٢١٧ ﴾ القلبى فعلمنا ان الايمان مجرد الاقرار بلا عمل وعلم والاقرار يسمى ايمانا لغة انتهى ثم قال المحشى بعد نقله عنه (ويفهم منه) اى من كلام صاحب المواقف فى تقرير مذهب الكرامية (بمعونة سياق كلامه)وهو قوله فعلمنا ان الايمان بلا عمل وعلم (ان) اى ان لفظ الايمان (حقيقة فى الاقرار ايضا لكنه) اى لكن المفهوم من كلام صاحب المواقف (يخالف ظاهر كلام القوم)لان القوم قرروا ان الايمان اما موضوع لنفس التصديق القلبى او للمركب من التصديق والاقرار واما كونه موضوعا للاقرار وحده فلم يقل منهم احد ثم اراد المحشى ان يجيب عنه من طرف صاحب المواقف فقال (اللهم) اى لايستقيم كلام صاحب المواقف موافقا لما عليه القوم (الا ان يدعى وضع آخر) وذلك بان يقال ان اطلاق لفظ الايمان اطلاقا حقيقيا على مجرد الاقرار انما هو بالنسبة الى وضع آخر لابالنسبة الى وضع اللغة وقال بعضهم ان كلام المحشى وهو قوله يفهم من كلام صاحب المواقف انه حقيقة فى الاقرار غير مسلم لان ما يفهم من كلامه كون ذلك الاطلاق مجازا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير المعارضة التى ترد من طرف اهل السنة على دليل الكرامية بان يقال لو كان لكم دليل على كفاية مجرد الاقرار كان لنا دليل يدل على عدم كفايته كما كان فى اقرار المنافقين فان الرسول عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم كما يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون ايضا بكفر المنافق فدل على انه (لايكفى فى الايمان فعل اللسان) ثم انه لما توهم دفع المعارضة المذكورة من طرف الكرامية بتحرير المراد اراد المحشى ان يرد

من اعتبار دلالته واما قوله ومن اضمر الاذعان الخ فذكره استطرادى لادخل له فى التأييد المذكور (**قوله** يسمى اى يطلق لفظ المؤمن الخ) اى ليس المراد بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوى كما يفهم من ظاهر العبارة والالزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذى هو التصديق القلبى كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعنى الآثار اللازمة للغضب والفرح (**قوله** وفى المواقف ان الاقرار الخ) قال فى المواقف لانزاع فى انه اى التصديق اللسانى يسمى ايمانا لغة ولا فى انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا اعنى قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها انه حقيقة فى الاقرار (**قوله**

هذا التوهم فقال (لايقال لعلهم) يعنى يظن ان الكرامية (يجعلون مواطأة القلب) اى موافقته باللسان (شرطا) اى خارجا واذا كان مرادهم بكفاية الاقرار باللسان بشرط الموافقة للقلب يكون مرادهم من ذلك الكلام بيان معناه اللغوى فلا يرد عليهم حينئذ تلك المعارضة لانا نقول يعنى لا تندفع المعارضة بهذا التوهم (لانا نقول هذا) اى اشتراط تلك الموافقة ليس بمذهبهم بل هذا (مذهب الرقاشى) فانه ذهب الى اشتراط التحقق (والقطان) اى ومذهب القطان فانه ذهب الى اشتراط معرفة التصديق (لا الكرامية) اى لان هذا مذهب الكرامية بل مذهبهم كفاية مجرد الاقرار (ولهذا) اى ولكون هذا يعنى كفاية مجرد الاقرار مذهبهم (ذكروا) اى ذكرت الكرامية فى استدلالهم على اثبات مدعاهم (عدم الاستفسار عما فى القلب) يعنى ان دليل كون الاقرار كافيا عدم لزوم الاستفسار فيمن اقر باللسان عن تحقق التصديق فى قلبه بل يحكم بمجرد وقوع ذلك الاقرار بايمانه وهذا ﴿ ٢١٨ ﴾ كلام منهم يدل على ان مذهبهم كفاية الاقرار ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الدليل الآخر على ان فعل اللسان ليس بمعتبر بالاجماع حيث قال (وايضا الاجماع منعقد) يعنى على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار بلسانه ومنعه مانع من خرس ونحوه ثم انه لما توهم بان هذا الدليل يحتمل ان يكون ردا على من قال ان الايمان مركب من التصديق والاقرار اراد المحشى ان ينبه عليه فقال (رد آخر) يعنى ان هذا الاستدلال يعنى بانعقاد (فى) الاجماع انما هو رد آخر من المجيب (على الكرامية) القائلين بان الايمان مجرد التلفظ غير الرد الاول عليهم (لا على المصنف وموافقيه) اى لا انه رد على المصنف وعلى من وافقه من القائلين بان الايمان مركب من التصديق والاقرار (كما توهم) اى كما توهمه بعضهم بناء على ان مادة النزاع هو الاخرس الذى لم يوجد فيه جزء الايمان الذى هو الاقرار باللسان مع ان الاجماع منعقد على ايمانه ولو كان الاقرار ركنا لزم ان لا يكون الاخرس مؤمنا وهذا توهم دفعه المحشى بان هذا الكلام وهم من قائله وذلك لان المصنف ممن يحكم بايمان الاخرس لوجود الركنين فيه احدهما موجود حقيقة وهو التصديق والآخر موجود حكما وهو الاقرار باللسان واما الكرامية فانهم قائلون بعدم ايمان الاخرس لعدم الاقرار باللسان كما مر التصريح منهم فى الحاشية السابقة فعلى هذا يكون قوله وانعقاد الاجماع على ايمانه ردا على الكرامية القائلين بذلك ﴿قوله﴾ اى

(لايقال لعلهم يجعلون الخ) هذا الاعتراض بعد ما صرح فى الحاشية السابقة بان اعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله اولا غير وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان لا يلاحظ ذلك (قوله هذا مذهب الرقاش الخ) فعند الرقاش يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (قوله رد آخر على الكرامية الخ) يعنى ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللسانى مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع (قوله لا على المصنف الخ) اى ليس ردا على المصنف ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزأ من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذى لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا لازما لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح وايضا صريح

قول الشارح رحمه الله فى بيان الاستدلال على ان الاعمال ليس بداخل فى حقيقة الايمان بانه ورد فى القرآن عطف الاعمال على ان الايمان مثل قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات (مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة) يعنى ان قوله وعملوا الصالحات ورد معطوفا على قوله آمنوا ولزوم المغايرة بين المعطوف وبين المعطوف عليه امر قطعى بين ارباب اللغة والعرف ثم انه لما ورد على هذه القاعدة نقض بجواز عطف الجزء على الكل اراد المحشى ان يجيب عنه فقال (واما عطف الجزء على الكل كما فى قوله تعالى تنزل الملئكة والروح فبتأويل جعله) يعنى جوازه بتأويل جعل الروح مثلا (خارجا) عن مجموع الملائكة (بالاعتبار) امر (خطابى) لاعتبار المتكلم امرا مناسبا لهذا المقام وهو تعظيم شان الروح مع ان المخاطب غير منكر لهذا (وكفى بالظاهر حجة) يعنى لو اعترض على تلك القاعدة بان اقتضاء العطف للمغايرة غير قطعى لان الروح المذكور فى هذه الآية معطوف على الملائكة مع انه غير مغاير لهم بل هو جزء من مجموعهم فاجاب عنه ان فيها تأويلا بجعل الروح ملكا آخر مغايرا لهم لان فضله ليس كفضل سائر الملائكة ولهذا مغايرا وهذا المقام مقام ﴿ ٢١٩ ﴾ خطابى يعتبر فيه امثال تلك الاعتبارات وكفى ظاهر الآية التى سبق ذكرها فى كونها حجة على المغايرة وعلى كون العمل الصالح خارجا مغايرا للايمان ولا يعدل عن الظاهر الا عند الضرورة ولا ضرورة هنا ولا نقض لهذه القاعدة بورودها فى الآية الثانية لانه مأول بما ذكر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله بعد بيان عدم ورود النقض للقاعدة الثابتة بعطف الجزء على الكل بان المغايرة بين الاعمال وبين حقيقة الايمان ثابتة بالآية الآخرى وهى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن حيث جعل الايمان شرطا للعمل الصالح مع القطع فى ان المشروط لا يدخل فى الشرط (لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) ولما احتيج ههنا الى مقدمة مطوية اراد المحشى ان ينبه عليها بقوله (لان جزء الشرط شرط ايضا) يعنى كما كان كله كذلك تقريره انه لو كانت الاعمال المشروطة جزء من الايمان الذى جعل شرطا لها لزم منه اشتراط الشئ بنفسه لان العمل جزء من الايمان وجزء الشرط شرط ينتج منه ان العمل الذى هو جزء من الايمان شرط للعمل وهذا اشتراط الشئ بنفسه وهو ممتنع ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله بعد بيان ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ان ما ورد من جواز زيادته ونقصانه من النصوص مأول بازدياد الفرائض ثم قال (وهذا لا يتصور فى غير عصره عليه السلام) ثم اراد المحشى ان يفسر هذا الكلام فقال (اى كونه) يعنى ان المشار اليه فى هذا هو كون الايمان (زائدا بزيادة ما يجب من الايمان به) من الفرائض (لا يتصور فى غير عصره عليه السلام

فى انه رد آخر على الكرامية (قوله كما فى قوله تعالى تنزل الملائكة الخ) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا فى جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من الملائكة على ما قال القاضى فى تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه (قوله لان جزء الشرط الخ) تعليل للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعنى لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذى هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا (قوله لا يتصور فى غير عصر النبى عليه السلام)لاختتام الوحى واتمام

لانه فى غير عصره لاشرع ولا نبى حتى نزل من الله تعالى فرض من غير الفرائض الاولى وازداد منه بذلك ما يجب الايمان به (كذا فى بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى) اى هذا التأويل منقول عنهما ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح فى توجيه النظر الوارد على تخصيص تصور الزيادة فى الايمان فى عصره عليه السلام (ولا خفاء فى ان الايمان التفصيلى ازيد) اى من الايمان الاجمالى وقد كان مذهب الاشعرى ان الايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا وان كان التفصيل ازيد من الاجمال يجوز تصور الزيادة فى التفصيل فى غير عصره عليه السلام فحينئذ يكون التخصيص فى عصره باطلا ثم اراد المحشى ان يبين وجه زيادة الايمان التفصيلى فقال (لتكثره) اى انما كون التفصيلى ازيد لكثرة الايمان التفصيلى (بحسب تكثر متعلقاته) وهى الفرائض (من حيث انها) يعنى ان تكثر المتعلقات من حيث ذوات المتعلقات لانها عين المتعلقات التى فى الاجمال ﴿ ٢٢٠ ﴾ فلا تكثر فيها بالنسبة الى التفصيلى فقط بل المراد بتكثر المتعلقات انما هو من حيث انها (يجب الايمان وان لم يتكثر) اى ولو لم تكن المتعلقات كثيرة (من حيث ذواتها) لان ما يجب الايمان بها كما لا يزيد ولا ينقص فى عصر النبى عليه السلام من حيث الذوات كذلك لا يزيد ولا ينقص فى الاجمالى والتفصيلى فى غير عصره عليه السلام وليس مراده من ايراد قوله وفيه نظر على ما ذكر بل مراده من الايراد على ان ما يجب الايمان بها من حيث انه يجب الايمان بها انه (كلما

الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان ﴿ **قوله** لتكثره بحسب كثرة متعلقاته الخ ﴾ فان متعلقاته امور متعدد من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالى اذا علم فرضية الصلاة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فتعلقات الايمان التفصيلى متزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام ﴿ **قوله** وان لم يتكثر بحسب ذواتها ﴾ لانها بعد اختتام الوحى امور متعددة لا زيادة ولا نقصان فى ذواتها ﴿ **قوله** فليتأمل ﴾ وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالى الى التفصيلى وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال ألا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما فى عصر النبى عليه السلام فانه

فى التفصيلى ازيد من الاجمالى مثلا ان من آمن بكل ما جاء به النبى عليه السلام بالاجمال فقد آمن بالصلاة والزكاة وغيرهما بالتفصيل فحينئذ يجب عليه ان يؤمن فى كلام واحد بالاجمال واما اذا اراد ان يؤمن به بالتفصيل يجب عليه ان يؤمن ويقول آمنت بالصلاة وامنت بالزكاة وآمنت بكذا وامنت بكذا الى سائر المفروضات ولا شك ان الثانى ازيد من الاول (فتأمل) اى تفكر هذا لانه مما يجب حفظه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان مذهب آخر فى جواز زيادة الايمان ونقصانه وفى بيان حاصل مراد هذا القائل فقال (وحاصله انه يزيد) يعنى بزيادة الازمان ثم المحشى لما اراد ان يذكر القائل به وان يعينه وان يحكى تأويلا باطلا توهمه بعضهم فقال (كذا نقل) اى هذا المذهب (عن امام الحرمين وغيره) يعنى ممن جوز زيادة الايمان ونقصانه والعبارة التى نقلت عنه هو ان النبى عليه السلام تفضل باستمرار تصديقه وعصمة الله

تعالى اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبى عليه السلام متواليا ولغيره على الفترات فثبت للنبى عليه السلام اعداد من الايمان الا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر فالزيادة بهذا المعنى لا نزاع فيه انتهى ولما بين الشارح حاصل كلام الامام بقوله وحاصله اراد المحشى ان يذكر وجها لبيانه لذلك الحاصل وهو دفع التوهم الذى ذكره بقوله (وقد يتوهم) اى فى بيان حاصل كلام الامام بان يقال (ان حاصله هو ان الدوام) اى دوام المؤمن (على العبادة عبادة اخرى) يعنى غير العبادة التى دام عليها (فلذا) اى فلكون الدوام عبادة اخرى (يثاب عليه) اى على الدوام (فى كل حين) ثم المحشى بعد حكاية هذا التوهم اراد الرد عليه فقال (وليس بشئ) يعنى وليس جعل ذلك الدوام عبادة اخرى بشئ معتد به ومعتبر له (لان كون الدوام عبادة غير كونه) اى غير كون ذلك الدوام (ايمانا فان الدوام على التصديق) يعنى الدوام على الايمان الذى هو المراد من تلك العبارة (غير التصديق بالضرورة) لان التصديق لما وقع وتحقق وثبت يكون الدوام ﴿ ٢٢١ ﴾ عليه غير ذلك التصديق الثابت لانه لو كان عينه لكان معنى الدوام تصديق التصديق وهو باطل واذا كان الدوام المذكور غير التصديق لا يكون ذلك ايمانا والنزاع فى ان الايمان نفسه هل يزيد وينقص ام لا لا فى جواز زيادة الذى هو ليس بايمان ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الرد لكون الزيادة والنقصان بهذا المعنى الذى نقل عن امام الحرمين فقال (وفيه نظر) اى وفى كون الدوام على الايمان والثبات عليه ازديادا عليه نظر (لان حصول المثل) ثم الشارح رحمه الله لما اراد ان يدفع ذلك النظر بتحرير المراد اراد المحشى ان يذكره ههنا فقال (قد يدفع) اى النظر المذكور (بان المراد) اى مراد القائل بانه يزيد بزيادة الازمان انما هو (زيادة اعداد حصلت) اى حصلت زيادة تلك الاعداد من زيادة التعداد كما فى سائر اسماء العدد التى تزداد بزيادة التعداد مثلا اذا قلنا ان العشرة زائد على التسعة وناقص عن احد عشر اردنا به ان العشرة اذا اعتد يكون زائدا بالنسبة الى التسعة وناقصا بالنسبة الى ما فوقه لا انا اردنا به ان الواحد الذى صار التسعة به عشرة قد زاد على الواحد الذى فى آخر الوحدات (وعدم البقاء) يعنى معنى ان بقاء الواحد الذى وقع فى آخر الوحدات (لا ينافى ذلك) اى لا ينافى عدم بقاء ذلك العرض فان زيادته بمعنى الاعداد ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله بعد ذكر اقوال وقعت فى التوجيه فى جواز زيادة الايمان ونقصانه اراد ان يذكر توجيها لا نزاع فى جوازه على ذلك التوجيه فقال (ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان) فقبوله للزيادة والنقصان

كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى ﴿ **قوله** وقد يتوهم ان حاصله الخ ﴾ اى وقد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشئ لان النزاع فى ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر ﴿ **قوله** وقد يدفع بان المراد الخ ﴾ اى قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته زيادة الازمان انه يزيد اعداده المتجددة التى حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافى الزيادة بهذا المعنى اعنى الزيادة بحسب العدد * يرد عليه ان النزاع

ظاهر يعنى ان الاختلاف فى ذلك الجواز انما يجرى فى مذهب من قال ان الاعمال خارج عن الايمان واما
فى مذهب من قال ان الاعمال داخلة فى الايمان فلانزاع فى جوازه ثم ان القائلين بدخول الاعمال فى الايمان
لما اختلفوا فى ان المراد بالاعمال هل هى مجموعها سواء كان فرضا او غيره ام المراد بها مايكون فرضا فقط اراد
المحشى ان يفصل مذهبهم فقال (فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج)ومذهب ابى الهذيل (والعلاف
وعبد الجبار من المعتزلة او فرضا فقط كما هو مذهب ٢٢٢ الجبائيين) وهو بصيغة التثنية يعنى
ابا على الجبائى وابنه
اباهاشم وهو على طريق
التغليب كذا قيل ويحتمل
ان يكون بصيغة الجمع
ويراد به جمع من تبع
الجبائى والله اعلم (واكثر)
مذهب (معتزلة البصرة)
عطف على ماقبله (فان
قلت ان انتفاء الجزء)هذا
اشارة الى سؤال يتوجه
على قوله ان من ذهب الى
دخول الاعمال فى الايمان
فجواز الزيادة والنقصان
ظاهر بان يقال انه لانسلم
ظهوره على هذه المذهب
لانه على تقدير كون
الاعمال جزء من الايمان
يلزم من انتفاء فرض
واحد او نفل واحد انتفاء
الايمان لان انتفاء الجزء
(يستلزم انتفاء الكل فكيف
يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل مما) اى هى من الاجزاء التى (يقع جزأ من الايمان لا مما يشرع) يعنى استلزام (ان)
انتفاء الجزء لانتفاء الكل على ذلك التقدير باطل لان النوافل وقعت (جزأ)لكن لم تقع جزء مشروعا بمعنى كونها
مامورا بها فى الشرع (بحسبها) اى بقدرها يعنى بقدر معلوم فحينئذ لايستلزم انتفاء الجزء الغير المشروع
انتفاء الكل لكون مقدار النوافل غير معين بخلاف المشروع فانه معين (وكذلك بعض الفرائض قد يقع
فرضا فيقع جزأ من غير ان يشرع كذلك) يعنى من غير ان يعين طوله بل هى تطول بتطويل العامل

فى ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب
الاعداد لا مدخل له فى زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (**قوله** كما هو مذهب
الخوارج الخ)هذا صريح فى ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج
والعلاف وعند الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائى وهو موافق
لما فى شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل
القلب والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان
فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج
اوغير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا
فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل
وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة انتهى
كلامه لكنه مخالف لما فى شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح
فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائى
وابنه و اكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان
عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال (**قوله** مذهب الجبائيين)هما
ابو على وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابى بكر وعمر رضى الله
عنهما (**قوله** فان قلت انتفاء الخ) يعنى انه اذا كان الاعمال جزأ من حقيقة
الايمان فكون قبوله الزيادة امرا ظاهر المحل بحيث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الكل فلا مزية على كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون
نقصانا (**قوله** قلت النوافل مما يقع الخ) حاصل الجواب ان الاعمال
ليست مما جعله الشارع جزأ من الايمان حتى ينتفى بانتفائها بل هى تقع جزأ منه

وتقصر بتقصيره (كزيادة القراءة والقيام بحسبهما) اى بقدر شرع (فى الصلاة) لانه لم يشرع مع ذلك قدر معلوم
فى طولهما وقصرهما (وايضا) اى وكما ينقص فى فرض واحد (قد ينقص بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه
كالزكاة) اى مثل الزكاة تسقط (عن الفقير) اى لا يفرض عليه (او) ينقص (بعض افرادها)وان كان من نوع
واحد (بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة) لان من كان عمره تسعين مثلا يكون صلواته المفروضة عليه ازيد
ممن كان عمره سبعين (بل ٢٢٣ يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شئ) ثم
قال المحشى (وبه) اى
بهذا التحقيق (يعلم ان الايمان
عند المعتزلة طاعة واحدة
لاتخرج عنها طاعة)
من النوافل (او واجب
كذلك فتدبر)يعنى ان الايمان
عندهم عبارة عن مجموع
الطاعات ﴿ قوله ﴾ اى
قول الشارح رحمه الله
فى تقرير كلام المشايخ
فى بيان انهم فرقوا بين
التصديق الاختيارى وبين
المعرفة الغير الاختيارى
حيث قال (وبهذا الاعتبار
يقع التكليف بالايمان)ثم
اراد المحشى ان يفسر قوله
بهذا الاعتبار وان يبين فرقا
بين اعتبار نفس الشئ وبين
تحصيله فقال (اى باعتبار
التحصيل) يعنى ان كون
التصديق اختياريا انما يكون
باعتبار كون تحصيله ﴿ ١٥ — سيالكوتى نى — ﴾ اختياريا لا باعتبار ذاته (فان التكليف بالشئ بحسب
نفسه غير التكليف به) اى بذلك الشئ (بحسب تحصيله) فانه يجوز ان يكون ذلك الشئ من الكيفيات الغير
الاختيارية فحينئذ لا يرد التكليف به بل يرد التكليف بتحصيله ثم اراد ان يبين وجها لهذا الكلام فقال (والاول)
اى جواز التكليف بالشئ (لا يتصور الا فى مقولة الفعل)فحينئذ يكون اختياريا فيرد عليه التكليف واما
جعل التكليف وهذا اشارة الى ما وقع فى شرح المواقف فى بحث النظر من الكلام فى دفع الاشكال الواقع

ان وجدت فالم يوجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت
كانت داخلة فى الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال (**قوله** انه
طاعة لا يخرج عنها) اى انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التى اتى بها المكلف
من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار (**قوله** او واجب
كذلك الخ) اى واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك
وهذا مذهب الجبائيين (**قوله** فان التكليف بالشئ الخ) اى فان تكليف
الشئ بحسب نفسه يقتضى ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة
الحادثة كالضرب بالمعنى المصدرى بخلاف التكليف بشئ بحسب التحصيل
فانه يقتضى ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب
المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا اولا وقد يكون الشئ
باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام
قال الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به
اختياريا ومقدورا ان يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى
بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان
هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم
والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد او غير ذلك واذا نظرت لكثير
من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة اسم للهيئة المخصوصة التى
يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من
كسبها واجرائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه فى الشرع
الانفس تلك الهيئة واذا تأملت فرأس الطاعات واساس العبادات اعنى

فى الفرق بين التصديق والمعرفة وهو ما قال ان النظر فى معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة والطريق المعتمد فى اثبات وجوب النظر عند اصحابنا هو ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وهى لاتتم الا بالنظر وما لايتم الواجب المطلق الا به واجب انتهى وكان المفهوم من كلامه هذا ان المراد بوجوب المعرفة وجوب النظر لانفس المعرفة ويكون اسناد الوجوب الى المعرفة مجازا من قبيل الاسناد الى السبب وقد اجيب بجوابين عن شبهة السمنية فى ان النظر الصحيح هل يفيد علما احدهما جواب الآمدى والآخر جواب الامام الرازى فاشار المحشى الى الاول بقوله (واما جعل التكليف بالايمان) اى بمعنى التصديق الذى من اقسام العلم بمعنى المعرفة (تكليفا بالنظر الموجب له) اى للايمان (فهو) اى هذا الجعل (عدول عن ظاهر قولهم) اى قول المشايخ حيث قالوا ﴿ ٢٢٤ ﴾ (معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) وانما كان هذا الجعل عدولا عن ظاهره لان اسناد الوجوب فى هذا القول الى المعرفة حقيقة واسنادها الى سببها غير ظاهر والعدول عن الظاهر غير مرضى عنه (وعن قوله تعالى) يعنى انه عدول ايضا عن قوله تعالى (آمنوا بالله) فان ظاهره امر وتكليف بنفس الايمان الذى هو التصديق ومعناه حصلوا التصديق وجعله تكليفا بالنظر عدول عن ظاهره ثم اراد المحشى رحمه الله ان يشير الى الجواب الثانى المنسوب الى الامام الرازى وان يذكر ما هو الحق فى الدفع لهذه الشبهة فقال (والحق ان النظرى) اى الذى وجب (و) تحصيله فى معرفة الله تعالى (مقدور للبشر) بخلاف العلم الضرورى الحاصل فيه فانه ليس بمقدور (ولو) كان مقدوريته (بالواسطة و بحسب التحصيل ولذا) اى ولكون المقدورية بالواسطة و بحسب التحصيل غير مانع عن مقدورية النظر (قديعتقد نقيضه) اى نقيض ماحصل من المعرفة بالنظر (عند الغفلة عن النظر الذى هو واسطة التحصيل) ثم قال (هذا خلاصة ما فى شرح المواقف) يعنى ان الجواب الذى ذكرناه خلاصة الجواب الذى اجاب به الامام الرازى عن الشبهة السابقة للطائفة السمنية وهى ان النظر الصحيح هل يفيد العلم ونقله السيد الشريف فى شرح المواقف وخلاصته ان العلم بعد النظر اما واجب الحصول او ليس بواجب

الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية «بكرويدن وباور دانستن وراست كوى دانستن» المقابل للتكذيب ولاخفاء فى ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد و كسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما عرفت (قوله واما جعل التكليف بالايمان الخ) واما الجواب عن الاشكال الذى اورده الشارح من ان المأمور به لابد وان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ماذكره الآمدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لايتعلق الا بهذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذى هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدورة الذى هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله (قوله والحق ان النظرى الخ) تأييد لجواب الشارح بما ذكره الامام الرازى اى الحق ان العلم النظرى وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا

الحصول فان كان الاول فلا يجوز التكليف به لانه ضرورى والضرورى غير مقدور وان كان الثانى فلا يفيد العلم جزما وتكليف مالا يفيد جزما قبيح وخلاصة الجواب الحق هو الفرق بين كونه ضروريا وبين كونه نظريا واجب الحصول بعد النظر الصحيح ومعرفة الله تعالى من قبيل الثانى اى النظرى الواجب الحصول بعد النظر الصحيح فالضرورى غير مقدور والنظرى مقدور واليه اشار المحشى بقوله والحق وانما قال كذلك فان الجواب الغير الحق هو ما اجاب عنه الآمدى بعد التسليم لكون النظرى الواجب الحصول غير مقدور بان التكليف يقع بالنظر الذى يفيد العلم النظرى الواجب الحصول لا بالنظرى الواجب الحصول بعد النظر واورد على ما ذكره الآمدى بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيلزم التكليف بها واما جعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها فعدول عن الظاهر وقد اشار اليه المحشى بقوله واما جعل التكليف الخ ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله بعد التقرير لما ذهب اليه المشايخ من ان التصديق الذى يكون معتبرا فى الايمان هو مايكون كسبيا واختياريا ثم ذكر له وجها وقال ان مرادهم بهذا الكلام ان يكون تحصيله (ولا تكفى المعرفة) ﴿ ٢٢٥ ﴾ بدون الكسب والاختيار ثم المحشى اراد ان يشير الى ماذكر مثال له فقال (فمن شاهد المعجزة) اى دليلا على نبوة نبى من الانبياء عليهم السلام وعلى صدق نبوته (فوقع) اى وقع عقيب مشاهدته (فى قلبه صدق النبى عليه الصلاة والسلام) اى صدق من ادعى النبوة واظهر المعجزة (بغتة) اى وقوعا بغتة من غير اختيار منه الى تحصيل صدقه (يكون) اى يكون ذلك الذى وقع فى قلبه (مكلفا) اى من جانب الشرع (بتحصيل ذلك اختيارا) اى تحصيلا باختياره بعد وقوعه فى قلبه من غير اختيار فلا يكون مؤمنا الا بذلك التحصيل الاختيارى ثم اراد المحشى ان ينبه على حاصل كلامهم على ماوجه الشارح فقال (فحينئذ) اى حين اذ يوجه ذلك بهذا التوجيه (حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق) يعنى هو ان التصديق (هو العلم اليقينى) وذلك لكون التصديق من احد قسمى العلم المطلق لكن هذا التصديق ليس باعم من ان يكون اختياريا اوغير اختيارى كما هو شان التصديق المنطقى بل هو العلم اليقين (الذى يحصل بمباشرة الاسباب) اى وذلك ليكون اختياريا (والمعرفة) اى والحال ان المعرفة (اعم منه) اى من ان يكون حاصلا بالتحصيل او ان لايكون به (فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية) اى التى هى من احد قسمى المعرفة المطلقة (تصديقا عنده) اى عند ذلك البعض (فان قلت يلزمه) هذا اشارة الى ما اورد على تقسيم البعض للمعرفة فانه لما كان حاصل ذلك التقسيم ان المعرفة اما يقينى اوغير يقينى واليقينى اما اختيارى او غير اختيارى فالمعرفة اليقينية الاختيارية منها تصديق وغيرها من المعرفة الغير اليقينية والمعرفة اليقينية الغير الاختيارية

ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون النظرى مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لايمكن ان يعتقد نقضيه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما (قوله فحينئذ) اى حين اذ كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او الخبر ان التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار اولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية

تصور ورد عليه بان يقال يلزم ذلك التقسيم (ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده) اى عند ذلك البعض مع ان تلك المعرفة من قسم التصديق لكونه مشتملا للحكم (قلت التصديق الايمانى) يعنى المعرفة اليقينية الاختياريه (عنده) اى عند ذلك البعض (نوع من التصديق الميزانى) اى المنطقى الذى هى المعرفة اليقينية مطلقا يعنى سواء كان بالاختيار كما هو المعتبر فى التصديق الايمانى او بغير الاختيار (وهو) اى هذا التصديق الميزانى بقسميه (المقابل للتصور) فحينئذ يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية مقابلا للتصور وما هو مقابل له ليس بتصور (فلا اشكال) اى واذا كان كذلك لا اشكال فيه (هذا) اى هذا الذى اجيب به من قوله والمذكور من كلام بعض المشايخ هو (توجيه كلام بعض المتأخرين) اى الذين ذهبوا الى ان نفس المعرفة يجب ان تكون بالاختيار والكسب فى باب الايمان وان لم يكن كذلك فى اصل اهل الميزان وهذا ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد حكاية عنهم بان المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبى من الانبياء ﴿٢٢٦﴾ النبوة واظهر المعجزة فوقع فى قلبه صدقه ضرورة من نسب اليه اختيارا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعال وهو صورة المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا اى الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائى عالم بوجود النهار اى لكنه ليس بمصدق لوجوده وكذلك بعض الكفار عالم بنبوة النبى عليه السلام (حصول) لكنه ليسوا بمصدقين لها لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون انتهى كلامه ثم قال (وليس هذا بمختار عند الشارح) لانه قال فى شرح المقاصد وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمى اعم لافرق بينهما الا بلزوم الاختيار وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا انتهى كلامه والى هذا التفصيل الذى ذكر فيه اشار المحشى بقوله (وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام) ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان مراد المصنف من قوله الايمان والاسلام واحد انهما مترادفان لان الاسلام (بمعنى قبول الاحكام) ثم اراد المحشى ان يفسر معنى القبول على وجه يقتضى ان يكون مرادفا للتصديق فقال (يعنى) اى يريد الشارح من قوله قبول الاحكام (ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام) اى للاحكام التى جاء بها النبى عليه السلام من الله تعالى لكن الاسلام مأخوذ من التسليم (وهو) اى والحال ان معنى القبول بهذا التفسير بعينه هو (معنى التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام

لانه المعرفة اليقينية الاختيارية (قوله يلزم ان يكون المعرفة الخ) اذ لا واسطة بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة فى التصديق تكون داخلة فى التصور (قوله قلت التصديق الايمانى الخ) يعنى ان ما ذكره بعض المتأخرين من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للتصديق المعتبر فى الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقى المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال (قوله وليس بمختار عند الشارح) فان المختار عنده ان التصديق الايمانى واللغوى والمنطقى واحد وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية «بكرويدن» لا فرق الا باعتبار المتعلق وان

فيرادف الايمان) اى فحينئذ يكون الاسلام الذى هو بمعنى القبول مرادفا للايمان (والترادف يستلزم الاتحاد) يعنى اذا ثبت ترادفهما ثبت اتحادهما لان الترادف يستلزم الاتحاد الذى هو (المطلوب) وهذا مراد من قال انهما واحد (فتأمل) هذا ﴿٢٢٧﴾ اشارة الى ما ورد على قوله ومعنى القبول هو معنى التصديق بعينه بانه لا نسلم ثبوت الاتحاد بينهما فى المفهوم كيف وقال فى الكفاية فالايمان لا ينفك عن الاسلام والحكم بعدم الانفكاك امارة اللزوم لا امارة الاتحاد فى المفهوم اذ لا يقال ان الانسان لا ينفك عن الناطق ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى الاستدلال ماعلى اتحادهما وفى نقل يؤيده (ويؤيده) ثم فسر الضمير بقوله (اى الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) يعنى ان قوله تعالى فى قصة لوط بعد قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين يؤيد كون المؤمنين متحدين بالمسلمين ثم اراد المحشى ان يفسر الآية المذكورة فقال (اى لم نجد) هذا اشارة الى معنى فما وجدنا (فى قرية لوط) وهذا اشارة الى مرجع الضمير من فيها (احدا من المؤمنين) وهذا اشارة الى ان المستثنى منه محذوف (الا اهل بيت من المسلمين) وهذا اشارة الى ان لفظ غير ههنا بمعنى الا والى ان المضاف محذوف (وانما قلنا كذلك) اى قدرنا بطريق حذف لفظ الاهل (لكثرة البيوت فالكفار فيها) اى فى قرية لوط عليه السلام لانه لو لم يفسر به يفهم ان فى القرية بيتا

حصول اليقين بدون الاذعان الذى هو امر اختيارى ممنوع والعلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور هذا مجمل كلامه وتفصيله فى شرح المقاصد (قوله يستلزم الاتحاد المطلوب) وهو الاتحاد بحسب الصدق اعنى كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن (قوله فتأمل) وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبى فلا يكون مرادفا له بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطلوب قال الامام الغزالى فى الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح (قوله اى لم نجد فى قرية لوط الخ) يعنى ان كلمة غير ليست صفة بل هى للاستثناء والمستثنى منه احدا من المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد فى قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام (قوله وانما قلنا الخ) اى انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيان اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت فى تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله وليلائم تعليل ليكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا

واحدا وليس كذلك لان فيها بيوتا كثيرة ولكن عدم الوجدان المنفهم من قوله فما وجدنا الى اهاليها
يعنى فما وجدنا الا اهل بيت من اهالى البيوت (وليلائم) يعنى وقدرنا لفظ الاهل ايضا ليناسب قوله اهل
بيت (كلمة من) اى فى قوله تعالى من المسلمين لان من تبعيضية ﴿ ٢٢٨ ﴾ وان المسلمين بعض من الاهالى
لامن البيوت ولوكان المراد
به انالم نجد بيتا لكان السوق
ان يأتى به من البيوت
(واعترض عليه) وهذا
اشارة الى اعتراض ورد على
وجه التأييد بهذه الآية
الاتحاد (بان الاستثناء) يعنى
ان استثناء المسلم من المؤمن
فى تلك الآية (لايتوقف
على الاتحاد) اى على اتحاد
الاسلام والايمان لانه يجوز
استثناء الاخص من الاعم
(كقولك اخرجت العلماء)
اى من المحنة (فلم اترك)
اى احدا منهم (الا بعض
النحاة) فانه يجوز فى هذا
الكلام استثناء النحاة
من العلماء مع ان بينهما تغايرا
بحسب المفهوم (وقد
يستدل) هذا شروع
فى نقل استدلال آخر
على اتحاد الاسلام
مع الايمان يعنى يستدل
(بقوله تعالى ومن يبتغ غير
الاسلام) يعنى ومن يطلب
غير الاسلام (دينا فلن
يقبل) اى ذلك الدين الذى هو غير الاسلام (منه) اى من ذلك الطالب فانه لوكان الايمان مغايرا للاسلام لكان (غير)
الايمان غير مقبول منه (والايمان) يعنى مع ان الايمان (يقبل من طالبه) فدل هذا على ان الايمان ليس بمغاير

لان قوله لكثرة البيوت والكفار لايدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله
ليلا ثم لايدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلايكون
كل منهما وجها مستقلا فى اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز
ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين اوزائدة كما هو مذهب
الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة من فى الاثبات نحو قوله تعالى
يغضوا من ابصارهم اى ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الچلبى ان كلمة
من فى الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لايصح اطلاق مدخولها
على ماقبله الا انه لايصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال فى اللباب وعندى
عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن
تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهى مبنية
لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق
المسلمين على اهل البيت وغيره *واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد
بحيث لايحتاج فيه الى هذه المأونات ولا يرد عليه الاعتراض الآتى بان يقال
ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا آخر رعاية لفواصل الآى
فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلوكان المسلم اعم اواخص لما صح
لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على مايدل عليه قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفى وجدان سوى بيت واحد من الاعم
والاخص اعنى المسلمين لانه لايدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلابد
ان يكونا متساويين فى الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى
بيت واحد على جنس واحد (**قوله** واعترض عليه بان الاستثناء الخ)
يعنى ان هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لايفيد لان المطلوب
الاتحاد وصحة الاستثناء لايتوقف على الاتحاد لجواز الاستثناء الاخص من الاعم
كما فى قولنا اخرج العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص
من العلماء (**وقوله** وقد يستدل بقوله الخ) اى قد يستدل على اتحادهما
بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلوكان الايمان

للاسلام (ويرد عليه) اى على هذا الاستدلال (انه ليس المراد) اى من قوله غير الاسلام (غير الاسلام
فى المفهوم) فانه لوكان كذلك لكان معنى الآية ومن يطلب مفهوما غير مفهوم الاسلام (وهو) اى كون
هذا المعنى غير مراد (ظاهر) بل الظاهر ان المراد بها ان من يطلب طريقا غير الطريق الذى يصدق عليه
طريق الاسلام لن يقبل منه فجاز ان يكون طريق واحد فردا للمفهومين يصدق عليه الايمان كما يصدق
عليه الاسلام فثبت بهذا كونهما متحدين بالذات لابالمفهوم وهو المطلوب هذا اذا دلت الآية على تساوى
المفهومين يعنى بمعنى تصادقهما بالذات وان كانتا متغايرتين بحسب المفهوم (فيحتمل) هذا اشارة الى مايرد
عليه باحتمال كون الاسلام اعم يعنى انه يحتمل (ان يكون الاسلام) اى مفهومه (اعم) اى من مفهوم
الايمان فحينئذ يجوز دخول الايمان فى الاسلام فلايكون مغايرا له ايضا لان غير الاعم لايكون غير الاخص
كما يكون غير الحيوان غير الانسان الاخص منه (فاذا قلت) هذا شروع فى التمثيل له يعنى اذا قلت (من يبتغى
غير العلم الشرعى فقد سهى لست تحكم بسهو من يبتغى فى علم الكلام) اى ليست فى هذا الكلام فى صدد الحكم
بسهو من سها فى علم الكلام فان علم الكلام اخص من العلم الشرعى فيكون داخلا فيه فلايكون مغايرا للعلم
الشرعى فلايذم صاحبه ﴿ ٢٢٩ ﴾ بالسهو فيه فلايثبت بهذا اتحادهما بل يثبت به تصادقهما فقط
﴿قوله﴾ اى قول الشارح
رحمه الله فى بيان مراد
المصنف من قوله والايمان
والاسلام واحد حيث قال
(وبالجملة لاتصح فى الشرع)
ثم المحشى اراد ان يفسر قوله
بالجملة بقوله (تصوير) يعنى
ان قوله بالجملة اراد به تصويرا
(للمدعى) وهو قوله الايمان والاسلام واحد (يعنى) اى يريد الشارح بهذا التصوير (ان المراد بالوحدة) اى قوله
واحد (عدم صحة سلب احدهما) اى من الايمان والاسلام (عن الآخر) يعنى انه يكفى فى اثبات الاتحاد عدم صحة
سلب احدهما عن الآخر ولايحتاج الى اثبات ترادفهما اوتساويهما (وهو) اى وهذا المعنى يعنى عدم
صحة سلب احدهما عن الآخر (اعم من الترادف) اى بين الشيئين اللذين يكون مفهومهما واحدا (والتساوى)
اى الحاصل بين الشيئين يكون مفهومهما مختلفا مع كون افرادهما واحدا (ويثبت) اى المدعى المذكور
والوحدة المطلوبة (بكل منهما) اى من الترادف والتساوى وانما المانع لثبوت هذا المدعى كون احدهما اعم
لانه يصح حينئذ سلب احدهما عن الآخر اى من جانب الاعم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد)
النقل لكلام صاحب الكفاية فى معنى الايمان انه تصديق الله تعالى فقال (فيما اخبر من اوامره ونواهيه
ولما كان الظاهر ان يكون لفظ اخبر فعلا مبنيا على الفاعل وان فاعله راجع الى لفظ الجلالة فى قوله تصديق
الله وان معناه فيما اخبر الله به من اوامره حصل من ظاهر هذه العبارة تسامح فيه لان لفظ الاخبار يكون
منافيا للامر والنهى لكونهما انشائيين فاراد المحشى ان يفسر لفظ اخبر على وجه يندفع به المنافات فقال

غير الاسلام لزم ان لايكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان
مقبول من طالبه (**قوله** ويرد عليه الخ) يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام
ماهو مغاير له بحسب المفهوم والالزم ان يكون الصلاة والصوم والزكاة
وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المتغاير له
بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ مالايصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه
فحينئذ يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة مايصدق
عليه الاسلام لكونه اخص منه فلايثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ

(اى فيماارسل) يعنى ان معنى فيمااخبر ههنا معنى ارسل اى تصديق الله تعالى فيماارسله من الاوامر والنواهى ولا يخفى ان الاخبار على هذا التوجيه يكون مجاز على معنى الارسال ثم اراد ان ينبه على توجيه آخر يندفع به التسامح فقال (ولك ان تقول) وجازلك ان تقول (الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا) فحينئذ يكون معنى قولنا انه امر بهذا انه قال اضرب واخبر ان الامتثال به واجب وانما قال مثلا ليشمل هذا للنهى ايضا بان تقول ان معنى النهى عن الشئ يتضمن الاخبار عن حرمته هذا اذا قرئ اخبر بصيغة المعلوم واما اذا قرئ بصيغة المجهول وكان نائب فاعله راجعا الى النبى الذى ارسل اليه الامر فحينئذ يكون معناه تصديق الله تعالى فيما اخبر عنه من اوامره اى ﴿ ٢٣٠ ﴾ قال نبيه المرسل ان الله تعالى امر بكذا وقال افعلوا فلا يحتاج الى هذه التكلفات كذا فى بعض الحواشى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد النقل الكلام صاحب الكفاية فى تفسير الاسلام حيث قال (والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته تعالى) ثم انه لما كان الايمان عبارة عن التصديق بجميع الاوامر والنواهى وكان الاسلام عن التصديق بالالوهية فقط وقد كان التصديق الذى هو معنى الايمان وهو الشامل لهما من لوازم التصديق اراد المحشى ان ينبه على لزوم هذا التفسير لثبوت التغاير بينهما بحسب اللغة فقال (فهو تصديق خاص (الصدق) بان الله تعالى) يعنى اذا فسر الاسلام بهذا التفسير يكون هذا تصديقا خاصا يتعلق بقولنا ان الله تعالى (حق) لانه يكون تصديقا عاما شاملا بجميع الاوامر كما يكون فى الايمان ثم اراد ان يفسر قوله وذا لا يتحقق بقوله (وذلك) اى وذلك التصديق الخاص (يستلزم التصديق بسائر احكامه) فحصل منه ان معنى الايمان لازم لمعنى الاسلام (فبينهما) اى فحينئذ يحصل بين الاسلام والايمان (تغاير ظاهر) ولا يثبت المطلوب الذى هو الاتحاد ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد بيان الجواب عن الآية المذكورة التى اعترض بها على قوله فالايمان لا تنفك عن الاسلام فقال (وهو فى الآية بمعنى انقياد الظاهر) يعنى ان الاسلام الذى ذكر

فى غير العلم الشرعى فقد سهى فانك لا تحكم بسهو من يطلب الكلام ويسماه لان مرادك ان من يبتغى ما لا يصدق عليه العلم الشرعى فهو ساه والكلام من العلم الشرعى وبالجملة ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما (قوله اى فيماارسل الخ) دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد * وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيماارسل من اوامره ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهى اخبارا لاستلزامهما له فان الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهى عن الشئ يتضمن الاخبار عن تحريمه (قوله وذا يستلزم التصديق الخ) اى التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكاما فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم (قوله فبينهما تغاير ظاهر) اى اذا كان الاسلام مستلزما الايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغاير بحسب

فى تلك الآية بقوله ولكن قولوا اسلمنا انما هو بمعنى انقياد الظاهر فقط من غير الانقياد فى الباطن والاسلام بهذا المعنى يوجد ويحصل بدون الايمان واما الاسلام الحقيقى الذى هو عبارة عن الانقياد بالظاهر والباطن معا فهو لا يوجد بدون الايمان والمطلوب بقولنا ان الايمان لا يوجد بدون الاسلام وبالعكس انما هو الاسلام الحقيقى هذا ما هو المفهوم من عبارة الشارح ثم انه لما كان المنفهم من قوله وهو فى الآية الخ المراد بالاسلام المذكور بقوله اسلمنا معناه المجازى يعنى به معنى الانقياد الظاهرى اراد المحشى ان يذكر عبارة هى اولى من عبارة الشارح فقال (والاولى) اى فى هذا الجواب (ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم) يعنى ان اسلمنا باق على معناه الحقيقى الذى هو الانقياد الظاهرى والباطنى لكن لا يكون قولهم لذلك ان يكون مطابقا لما فى قلبهم ولا يستلزم ان يقول اسلمنا (تحقق مدلوله) لانه يحتمل ان يكونوا كاذبين بالنسبة الينا لا بالنسبة الى الله تعالى فانه ﴿ ٢٣١ ﴾ يعلم ما فى الصدور مع انه تعالى اخبر كذبهم (ولذا) اى ولكون مجرد هذا القول غير مستلزم لتحقق معناه (يصح ان يقال) اى فى حقهم انكم لا تقولوا اسلمنا (ولكن قولوا آمنا) يعنى انكم سواء قلتم آمنا مع عدم تحقق كل من معنى الايمان والاسلام لستم بمؤمنين ومسلمين لعدم تحقق كل منهما فيكم وانما قال لهذا التوجيه انه اولى لان سياق الآية المذكورة اعنى قوله ولما يدخل الايمان فى قلوبكم يدل على ما قلنا من التوجيه واما حاصل ما وجهه به الشارح فهو ان عدم الاعتبار لقولهم اسلمنا انما هو لاقتضاء كون الاسلام بمعناه المجازى لا بمعناه الحقيقى بخلاف توجيه المحشى فانه على هذا التوجيه يكون عدم الاعتبار لقولهم لكونهم كاذبين فيه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير السؤال الثانى وهو ما توجه على دعوى الاتحاد بين الايمان والاسلام فقال (فان قيل قوله عليه السلام) اى فى جوابه عليه السلام حين سأله جبرئل عليه السلام بقوله ما الاسلام حيث اجاب عنه ان تشهد ان لا اله الا الله الخ ولما كان السؤال الاول والثانى كلاهما واردين على قولنا ان الايمان والاسلام واحد اراد المحشى ان يذكر المورد للاول والمورد للثانى فقال (هذا) اى السؤال الثانى (معارضة فى المقدمة) وهى ما ذكرها صاحب الكفاية بقوله والاسلام هو الانقياد والخضوع المستلزم لقبول الاوامر والنواهى حيث عارضها بهذا الحديث بانه يدل على خلاف ما ادعيته لان الاسلام فى هذا الحديث يكون عبارة عن الاعمال بخلاف دعواك

الصدق (قوله الاولى ان يقال الخ) حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله فى نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا آمنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه الاولوية ان فى جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى هذا ويرد عليه ان تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول آمنا وايضا لا نسلم صحة اقامة آمنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا آمنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بل المناسب حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا (قوله معارضة فى المقدمة) اى فى مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعنى قوله فان قيل قالت الاعراب الخ معارضة فى المطلوب اعنى اتحاد

بان الاسلام عبارة عن التصديق (كما ان الاول معارضة للمطلوب) اى كما يكون السؤال الذى اورده الشارح بقوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية معارضة لنفس المطلوب (اعنى) اى اريد بالمطلوب (الاتحاد) ويقرر هذا بانه ان كان لكم دليل يدل على الاتحاد بينهما فلنا دليل يدل على تغايرهما لاثبات الاسلام بقوله اسلمنا ونفى الايمان بقوله قل لم تؤمنوا يدل على حصول التغاير بينهما ثم انه لما اجيب عن هذه المعارضة بجواب غير مرضى اراد المحشى ان ينبه عليه بقوله ﴿ ٢٣٢ ﴾ (وقد يقال) اى يقال

فى معرض الجواب عن تلك المعارضة (انه اذا اشترط فى الشهادة) اى فى قوله ان تشهد ان لا اله الا الله (مواطأة القلب) اى كونها موافقة لما فى القلب (كما هو) اى كما كان هذا لاشتراط (الحق) اى عند اهل الحق بخلاف مذهب الكرامية (يدل الحديث) اى هذا الحديث (على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد) اى اذا كان هذا الحديث الا على ذلك لا يرد هذا الحديث حال كونه (سؤالا) اى على طريق المعارضة (على المشايخ) اى الذين ذهبوا الى اتحادهما ثم انه بعد ما نقله قال (وليس) اى هذا التوجيه فى دفع المعارضة (بشئ) اى بشئ معتد به

الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان تشهد الحديث حيث جعل الاسلام من اعمال الجوادح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعنى لا نسلم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله عليه السلام ان تشهد الحديث (**قوله** وقد يقال اذا اشترط الخ) اى قد يقال فى جواب الاعتراض الثانى بانه اذا اشترط فى الشهادة التى هى جزء من الاسلام مواطأة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الاخر نعم لو لم يشترط المواطأة فى الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على ما مر (**قوله** وليس بشئ الخ) اى ما يقال ليس بشئ لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح فى تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطأة انما ثبت استلزام الاسلام الايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه (**قوله** على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام) يعنى ان فى هذا التوجيه غفولا وعدولا به عن

(لان مراد المشايخ) اى من قولهم ان الاسلام لا ينفك عن الايمان (عدم الانفكاك) اى هو عدم الانفكاك (توجيه عن الطرفين) يعنى ان مرادهم به هو احدهما كما لا ينفك عن الآخر لا ينفك الآخر عنه ايضا فحينئذ لا يرد هذا عليهم لان الذى يدل عليه الحديث هو اشتراط الموافقة بين الاعمال والتصديق لانه يدل على عكسه وهو اشتراط كون التصديق موافقا للاعمال فانه يوجد بدون الاعمال كما قال (والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه) اى مع ان فى هذا التوجيه (غفولا) اى غفلة (عن توجيه الكلام) فان مراد المعارض عدم صحة

المقدمة فانه قال ان الحديث صريح على ان الاسلام هو الاعمال لا انه التصديق فيكون اللازم على المجيب حينئذ اثبات كونه تصديقا وانه لما ادعى فى اشتراط ذلك التصديق للاعمال كان مقرا لخروج التصديق عنه لكون الشرط خارجا فيكون هذا لغوا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد التوجيه لكلام من جوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى فقال (وذهب بعض المحققين) ثم المحشى اراد ان يبين حاصل كلام ذلك البعض فقال (حاصل كلامه) اى ذلك البعض (ان الايمان المنوط به النجاة امر خفى) يعنى لا يعلمه الا الله تعالى (له معارضات) يعنى ان له معارضات (خفية كثيرة من الهوى) اى بعض تلك المعارضات الهوى (والشيطان فعند الجزم) يعنى اذا كانت للايمان المنجى معارضات عند الجزم (بحصوله) اى بحصول الايمان الذى هو عبارة عن التصديق (لا آمن من ان يشوبه) اى من ان يفسد ذلك التصديق (شئ من منافيات النجاة من غير علم) يعنى من غير ان يقع ﴿ ٢٣٣ ﴾ علم المصدق (بذلك) اى بذلك الشئ الذى ينافى التصديق

وعلى هذا اذا قال مؤمن انا مؤمن ان شاء الله يجوز ان يحمل كلامه هذا على معنى انى لست بآمن عن حصول المنافى من غير علم متعلق به لكن الآن مؤمن موحد مصدق لا شبهة لى فيه ولكن القول الذى يدل على الشبهة وهو قولى ان شاء الله انما يحمل على عدم الامن فيه (قال) اى الشارح (فى شرح المقاصد وهذا) اى وهذا

توجيه الكلام السابق الذى هو توجيه له اعنى قوله وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزمه ﴿اقول﴾ لا وجه ان يقول معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير به وهو عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع فى كلامهم على ما مر من قول الشارح فى بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق (**قوله** من الاجماع) اى اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكى عن الشافعى والمروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء (**قوله** انه المنجى والمردى الخ) يعنى ان المراد ان العبرة فى الايمان المنجى والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اى التى يترتب عليها الثواب وكذا فى الشقاوة المعتد بها انما هى بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو

التوجيه الذى نقل عن بعض المحققين (قريب) الى الصواب (لولا مخالفته) يعنى لولا وجود المخالفة فيه (لما يدعيه القوم من الاجماع) فان القوم قالوا وقد ذهب اليه كثير من السلف ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان التوطئة لما قاله المصنف والسعيد قد يشقى الخ بانه رد لما نقل عن بعض الاشاعرة من التوجيه لحمل الاستثناء على انه بناء (على ان العبرة فى الايمان والكفر) والسعادة والشقاوة بالخاتمة ثم انه لما كان قوله ان العبرة فى الايمان والكفر كلاما يحتمل ان يكون بمعنى ان العبرة فى حصول اصل الايمان وغيره بالخاتمة وهذا المعنى انما هو الشبهة فى حصول التصديق بمعنى انه لم يحصل بعد وهذا كفر ولا يجوز ان يريد هذا المعنى اراد المحشى ان يفسره فقال (يعنى) يعنى ان المراد من قوله ان العبرة بالخاتمة ليس بمعنى انه يحصل الايمان الآن بل بمعنى (انه) اى الايمان الحاصل من غير شبهة الان هل هو الايمان (المنجى والمردى) اى وان الكفر الذى حصل للكافر بلا شبهة هل هو الكفر المهلك له فانه لا شك فى ان العبرة فيهما بالخاتمة (لا بمعنى)

اى ليس المراد من هذا القول (ان الايمان الحال) يعنى بمعنى ان الايمان الذى حصل بلاشبهة فى الحال (ليس بايمان) اى ليس ذلك الايمان الحاصل الا ان بايمان معتبرة فى الان ولا ان كونه ايمانا موقوفا على وجوده فى الخاتمة (وكفره) يعنى ولا بمعنى ان كفر من هو كافر فى الحال (ليس بكفر) اى فى الحال بناء على حصول السعادة فى الخاتمة (ومعنى قولهم السعيد من سعد فى بطن امه ان السعادة المعتد بها لمن علم الله تعالى انه يختم له بالسعادة) اى لا ان معناه ان من لم يكتب سعادته فى بطن امه لايكون سعيدا فى الدنيا فى حال حياته (كذا فى شرح المقاصد فلا يرد) يعنى اذا يوجه كلامهم بهذا التوجيه الذى وجهناه به لايرد (عليه) اى على هذا القول (ماقيل يلزمهم ان يكون المشرك) يعنى لايستلزم كلامهم هذا ان يكون من حصل له الشرك فى الحال (مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات) يعنى اذا كتب فى بطن امه سعيدا ومات (على الايمان) يعنى على مايقتضيه علم الله له بالسعادة (فيكون التصديق) يعنى ﴿ ٢٣٤ ﴾ واذا كان المشرك الذى كان فى علم الله تعالى انه يموت على الايمان مؤمنا يلزم ان يكون التصديق الذى هو ركن لايحتمل السقوط اجماعا (ركنا يحتمل السقوط) وهذا خلف لانه ثبت انه ركن غير محتمل للسقوط ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد تحقيق معنى الحكمة فيما قاله المصنف وهو ان فى ارسال الرسل حكمة حيث حققه بان المراد بها هنا ليس انه بمعنى الوجوب على الله تعالى بل هى (بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) ثم المحشى اراد ان يفسر (الغير) قضية الحكمة بتفسير لايقتضى وجوب احد الطرفين فيقع الفرق بين ان يكون معناها الوجوب وبين ان لايكون ذلك فقال (اى) يعنى المراد باقتضاء قضية الحكمة (ان ترجح جانب الوقوع) اى جانب الوقوع لشئ على تركه (وتخرجه) اى وان تخرج تلك القضية لذلك الوقوع (عن حد المساواة) اى عن الحد الذى يساوى فيه وقوعه ولاوقوعه يعنى ليس معناه ان تلك القضية بعد اخراجها له عن حد المساواة توصله الى درجة الوجوب الذى يستحيل تركه بان يكون ايقاعه واجبا على الله تعالى كما زعم به المعتزلة ثم اراد ان يذكر له نظيرا فقال (كاستقامه احد الطرفين) يعنى ان نظير ترجيح جانب الوقوع بلا ترجيح لغير الارادة مثال من ذهب مريدا الى وصول مطلوب فيظهر له طريقان كلاهما يوصل اليه فيشرع ذلك الذاهب فى احدهما من غير ترجيح له لاحدهما (مع قربه) يعنى هذا اذا كان كلا الطريقين مساويين فى القرب الى

كافر وشقى وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر فى اجراء الاحكام الدنيوية (**قوله** فلا يرد ماقيل الخ) اى اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ماقيل فان مبناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر (**قوله** اى ترجيح جانب الخ) يعنى ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه بحيث لايمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجيح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك فى نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادى بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا فى نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذى زعمته المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والبعث (**قوله** كاستقامة احد الطريقين الخ) فان الاستقامة والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار

المطلوب (وامنه) اى ومع امن كل منهما فانه اذا كان احدهما اقرب اوامينا يكون ذلك القرب والامن مرجحا لاختياره فانه لوسئل هذا الذاهب بانك باى وصف سلكت لهذا وتركت الآخر لكان له ان يجيب عنه انى اخترت كذا وكذلك ان الله تعالى يرجح ارسال الرسل على ترك ارساله بمجرد تعلق ارادته بذلك (ولايرد عليه) يعنى واذا فسرنا قضية الحكمة بهذا لايرد على تفسير الشارح للحكمة بقوله ان قضية الحكمة تقتضى (ماسبق) اى الايراد الذى سبق فى باب جواز المغفرة لغير المشرك (من احتمال الحكمة الخفية) اى من احتمال لوجود الحكمة الخفية (فى الترك) اى فى ترك جانب الآخر بان اقتضت تلك الحكمة الخفية ترجيح تركه (فلاترجيح) اى واذا كان كذلك فلا ترجيح فى احدهما على الآخر فانه استوى الطرفان حينئذ وانما لايرد هذا لان مراد الشارح ان الله تعالى لكونه حكيما مطلقا وعالما بخواتم الامور لايصدر عنه الامافيه حكمة ومصلحة لا ان مراده ان ههنا امر خفى يرجح احد طرفى المعلول فى نفس الامر (والحق ان كلام المتن) هذا اشارة الى الرد لماتوهم من ان هذا السؤال هل هو وارد على المصنف كما ورد على الشارح ﴿ ٢٣٥ ﴾ اولا فقال ان الحق ان كلام المتن وهو قوله وفى ارسال الرسل حكمة (مستغن عن هذا التوجيه) اى عن التوجيه الذى ذكرناه بل انما يرد هذا السؤال على تفسير الشارح فيحتاج الى دفعه بما ذكرناه فان الشارح قال فى اثناء التفسير لما فيه من المصلحة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ان ارسال الرسل انما هو ليبينوا للناس من امور الدنيا والدين كما قال الله تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) ولما كان مراد الشارح من ايراد هذه الآية بيانا لكونها دليلا على قوله مبينين اراد المحشى ان يفسر الرحمة على وجه يناسب المقام فقال (فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر) يعنى من الناس فى جميع الآفاق فكان كل الناس امة دعوة له عليه السلام فبيانه عليه السلام لكل الناس يكون رحمة لهم (ولكن من كفر) اى من الناس الذى يدعى الايمان (لم يهتد بهدايته) اى لم يقبل ارشاده (ولم ينتفع برحمته) يعنى لم يكن امة اجابة له عليه السلام ولما وجه المفسرون بوجه آخر فى معنى كونه عليه السلام رحمة اراد المحشى ان يذكره ههنا فقال (وقد يوجد كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم) اى بان الكافرين (أمنوا) اى كانوا آمنين (بدعائه عليه السلام من الخسف والمسخ) كما كانت الامم السالفة معذبين بهما وبامثالهما من العذاب فى الدنيا ثم ذكر عدم المناسبة فى هذا لتوجيه (وانت خبير بانه لايناسب سوق هذا المقام) وهو مقام البيان لكون الرسل مبينين لان تلك الآية ذكرت فى مقام البيان لعدم كون سائر الامم آمنين وكون هذه الامة آمنة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تعريف المعجزة فقال وهى امر يظهر (بخلاف العادة) ولما كانت فى هذا

الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء (**قوله** يرد عليه ماسبق الخ) يعنى ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن فى جانب ترك الارسال حكمة خفية لاتطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك (**قوله** والحق ان عبارة الخ) يعنى ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان فى ارسال الرسل حكمة وعاقبة جيدة (**قوله** بانه لايناسب سوق هذا المقام الخ) لان سوق هذا المقام يقتضى ان يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لايفى بها العقل على مايدل عليه قول الشارح فكان

التعريف مظنة ان يتوهم متوهم بان هذا تعريف بالاعم اراد المحشى ان يورد هذا التوهم ثم يذكر جوابه فقال قيل لابد يعنى (قيل) ان فى هذا التعريف نقصا بوجه لانه (لابد فيه من قيد موافقة الدعوى) بان يقال هى امر يظهر بخلاف العادة حال كونه موافقا لدعواه وانما يلزم ذكر ذلك القيد (احترازا عن مثل نطق الجماد) يعنى لوادعى شخص بانى نبى مبعوث من الله تعالى وان معجزتى ان ينطق هذا الجماد ثم انه لما نطق الجماد نطق (بانه) اى بان هذا الشخص (مفتر كذاب) فانه لو نطق الجماد بهذا كان ماظهر من المعجزة مبطلا لدعواه ولايكون مثبتاله وهذا النوع من الخوارق ليس بمعجزة ولكن يصدق عليه أنه امر يظهر بخلاف العادة (واجيب) عن دفع هذا التوهم (بان ذكر ﴿٢٣٦﴾ التحدى) يعنى انه لماذكر التحدى بقوله عند تحدى المنكرين اى عند مطالبتهم للدليل على صدق دعواه كان هذا الذكر مستغنيا عن هذا القيد لان ذكره (مشعربه) اى بلزوم الموافقة لدعواه (لانه) اى لان التحدى (طلب المعارضة) اى طلب الخصم لمعارضته (فى شاهد دعواه ولاشهادة) اى والحال انه يحصل الشهادة ولايقبل (بدون الموافقة) فانه لايقال للشهادة التى لايوافق الدعوى انها شهادة فحينئذ يكون نطق الجماد على خلاف دعوى المدعى معجزة بل هى اهانة وتكذيب كما ظهر فى من ادعى النبوة كاذبا (وقدم فى صدر الكتاب) اى فى بحث خبر الرسول (العادة) (مايتعلق بهذا البحث) اى كلام يتعلق ببحث المعجزات (فتذكره) وهو ماجاب به المحشى بقوله ان ظهور خارق العادة على يد من ادعى النبوة يكون على وفق دعواه ولم يظهر فى يد المتنبى الكاذب خارق للعادة ويتحقق والمثال الذى ذكره فى مادة النقض فرضى ومادة النقض يجب ان يكون محققا والمحشى اشار بهذا الجواب الى عدم التسليم لمادة النقض وماجاب به ههنا اشارة الى الجواب بتحرير التعريف وبتسليم مادة النقض ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الاثبات لنبوة آدم عليه بالكتاب الذى

من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار أنهم آمنوا عن الخسف والمسخ وهو ظاهر ﴿قوله قيل لابد من قيد يوافقه الخ﴾ يعنى لابد من زيادة قيد آخر فى تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق الذى لايكون موافقاله كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتى ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتى ان احيي هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحى بعد الموت يتكلم باختياره مايشاء واما فى الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذلك لايتحقق الا فى ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلايكون معجزة ﴿قوله واجيب بان ذكر التحدى الخ﴾ يعنى ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولاشهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى ﴿قوله وقدم فى صدر الكتاب﴾ اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لايخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم

(على انه قد امر ونهى) يعنى ان مااخبره الله تعالى فى الكتاب من قصة آدم عليه السلام يدل صريحا على ان الله تعالى قد امر لآدم عليه السلام ببعض فعل ونهاه عن بعضه ثم ذكر المحشى هذا الامر والنهى فقال (اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة واما النهى فقوله تعالى ولاتقربا هذه الشجرة الآية) فان قوله اسكن امر لآدم عليه السلام وقوله ولاتقربا نهى له عليه السلام والمخاطب بهما آدم عليه السلام لاغيره وقوله (هذا) اشارة الى انه كلام مشابه للحق ولابأس باخذه ان لم يعترض معترض عليه (لكن ذكر فى) شرح (المواقف والمقاصد) اى فى شرح المقاصد ايضا (ان هذا الامر والنهى كان) اى ان امره تعالى لآدم بقوله اسكن ونهيه بقوله ﴿٢٣٧﴾ ولاتقربا انما وقع (قبل البعثة) اى قبل بعثه آدم عليه السلام (لانه) اى لادم آدم عليه السلام عند وقوع هذا الامر والنهى (كان فى الجنة ولاامة له) اى وليس لآدم عليه السلام امة (هناك) اى فى الجنة والمبعوثية تكون بعد وجود الامة (نعم يرد ان يقال) يعنى انه يرد على ما ذكر فى شرح المواقف والمقاصد (لم لايكفى) يعنى يمكن ان يقال انا لانسلم انه ليس له امة فى الجنة لم لايكفى (حواء) زوجته (امة له فى الجنة) ﴿قوله﴾ اى قول الشارح فى تتمة بيان الاستدلال على نبوة آدم عليه السلام حيث ضم اليه قوله (لم يكن فى زمنه نبى آخر) يعنى ان الله تعالى امر آدم عليه السلام ونهاه بلاواسطة لانه لم يكن فى زمنه نبى آخر حتى يكون ذلك الامر والنهى له بواسطة ذلك النبى الآخر فيكون آدم امة لذلك النبى ثم المحشى اشار الى الذى يكون تفريعا لهذه المقدمة والى ماورد عليه من النقض والى ماهو الحق فى الجواب فقال (فيكون الامر) اى امره تعالى لآدم عليه السلام (بلاواسطة) واذا كان ذلك الامر بلاواسطة (فيكون) اى ذلك الامر (وحيا) فيكون الامر الذى امر به آدم عليه السلام وحيا ومن اوحى الله اليه بلاواسطة يكون نبيا فآدم عليه السلام كان نبيا ولما ورد منع على الملازمة الواقعة فى قوله فيكون وحيا اشار اليه المحشى بقوله بقوله (وفيه تأمل) اى فى قوله واذا لم يكن الامر بلاواسطة يكون وحيا تأمل (لانه) اى لانه لوكان كذا

العادة فلانقض بالفرضيات المحضة ﴿ قوله على انه امر ونهى الخ ﴾ اى امر ونهى بامر ونهى غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حواء ايضا فلايرد ماقيل ان النبى عليه السلام على ماعرفه فى صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلاواسطة لايستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولايكونا للتبليغ ﴿ قوله لم لايكفى حواء الخ﴾ قيل فى دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفى الامة لنفى دار التكليف لالانه لنفس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لامعنى للتكليف الا الامر والنهى وقد تحققا فى مادة آدم وحواء الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهى عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما ﴿قوله وفيه تأمل﴾ اى فى كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة تأمل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذ فيه فى التابوت على مايدل عليه صدره وهو قوله تعالى اذ اوحينا الى امك مايوحى وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة على مايدل عليه ماقبله وهو قوله تعالى فناديها من تحتها اى جبرائيل ألاتحزنى قد جعل ربك تحتك سريا ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله تعالى بلا واسطة النبى عليه الصلاة والسلام بالكلام المنظوم فى اليقظة يستلزم

لزم ان تكون ام موسى وام عيسى عليهما السلام نبيتين (لانه قد امرت ام موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذفيه فى التابوت وكذا ام عيسى عليه السلام امرت بقوله تعالى وهزى اليه بجذع النخلة والحق) اى الحق الحقيق فى هذا المقام (ان الامر) اى الامر الذى يقع من الله تعالى (بلا ﴿ ٢٣٨ ﴾ واسطة) اى بلا واسطة ملك

اونبى (انما يستلزم النبوة) اى انما يستلزم ان يكون المأمور نبيا (اذا كان) اى ذلك الامر او النهى (لاجل التبليغ) اى لاجل تبليغ ذلك الامر الى غيره (وامر آدم) اى امر الله تعالى لآدم عليه السلام (كذلك) اى هو امر لاجل تبليغ آدم عليه السلام الى حواء واما الوحى الى ام موسى وام عيسى عليهما السلام فبخلافه لانه ليس لاجل التبليغ ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمة الله فى تقرير الاستدلال الثانى على نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم (وقد يستدل ارباب البصائر) ثم المحشى اراد ان يذكر محل الفرق بين الدليل الاول والثانى فقال (مبنى الاستدلال الاول على التعيين) يعنى ان مبنى الاستدلال الذى يستدل به (على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين)

الوحى المستلزم للنبوة كما فى حق آدم عليه الصلاة والسلام على مايدل عليه قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الآية فان هذا وحى ظاهر مختص بالنبى عليه السلام لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية فى حقهما غير معلوم اما فى حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام او فى المنام فان الايحاء يطلق فى اللغة على القاء المعنى فى الروع فى اليقظة وعلى اسماع الكلام فى المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع فى اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبى فى زمنه لانه كان فى زمنه نبى واما فى حق ام عيسى عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام او قوله من تحتها اى فناديها تحتها اى اسفل مكانها فظاهر واما اذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى ﴿قوله والحق ان الامر بلا واسطة الخ﴾ اى الحق ان الامر بلا واسطة النبى مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم عليه السلام كذلك لان حوا مشاركة له فى ذلك الامر والنهى. مع ان الخطاب لآدم فقط على مايدل عليه قوله وقلنا يا آدم اسكن الآية وبهذا اندفع ما اورده فى الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة سوى آدم وحواء كان الخطاب لهما بلا واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا الآيه والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حواء فى النهى من باب تغليب المخاطب على الغائب على مايدل عليه قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة الآية ﴿قوله مبنى الاستدلال الاول﴾ وهو قوله اما نبوة محمد عليه الصلاة والسلام الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله تعالى الذى اشار اليه بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التى اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومبنى الاستدلال

انما هو على تعيين ماظهر عنده من الخوارق بحيث انه معين وهو انه كلام الله تعالى لانه اثبت نبوته بوجهين (الثانى) احدهما معين وهو كلام الله (او) الآخر على (الاجمال) اى مبنى على الاجمال حيث ذكر جميع الخوارق من القرآن وغيره (ومبنى الاستدلال الثانى) يعنى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين ايضا احدهما ماتواتر من احواله

قبل النبوة وحال الدعوة الخ وهذا الوجه مبنى (على انه) اى ان النبى صلى الله عليه وسلم (مكمل بالفتح) اى بفتح الميم المشددة يعنى بصيغة المفعول (على وجه) يعنى حال كون ذلك الكمال على طريق (لا يتصور فى غير النبى عليه السلام ومبنى الاستدلال الثالث) يعنى قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم الخ فانه مبنى (على انه عليه السلام مكمل بالكسر) اى بكسر الميم المشددة (على ذلك الوجه ايضا) اى حال كونه على وجه لا يتصور فى الهداية فى غير نبينا عليه السلام (وليس فى هذين الوجهين ملاحظة التحدى) اى كما كانت تلك الملاحظة فى الوجه الاول (واظهار المعجزة) اى وليس فيهما ايضا ملاحظة اظهار المعجزة اى كما كانت فى الوجه الثانى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب عن الايراد الذى يرد على قوله انه خاتم النبيين بنزول عيسى عليه السلام حيث اجاب عنه ان الحديث فى نزول عيسى عليه السلام حق بانه ينزل (ولكنه تابع محمدا عليه السلام) ﴿ ٢٣٩ ﴾ ثم انه لما ورد عليه ماروى ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية

الثانى وهو قوله قد يستدل احدها ماتواتر من احواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ ﴿قوله وماروى من ان عيسى عليه السلام الخ﴾ يعنى مايورد من ان ماروى من ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبى عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ ﴿قوله على انه الخ﴾ اى على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار

اراد المحشى ان ينبه عليه مع توجيه حسن له فقال (وماروى من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه) يعنى مع انه يوهم عدم متابعته لمحمد عليه السلام لانه (يجب قبول الجزية فى شريعتنا) اى فى شريعة محمد عليه السلام (وتوجيهه) اى توجيه هذا الايراد على وجه يوافق ماروى لما

قيل انه يتابع محمدا ﴿ ١٦ — سيالكوتى — نى ﴾ عليه السلام (انه) يعنى انه تابع ايضا فى رفعه الجزية لمحمد عليه السلام (لان نبينا) عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم) اى حكم وجوب الجزية (وقت نزول عيسى عليه السلام) يعنى ان الجزية واجبة الى وقت نزول عيسى عليه السلام (فالانتهاء حينئذ) اى حين اذ بينه نبينا عليه السلام (من شريعتنا) اى يكون من بعض احكام شرعنا وداخلا فيها يعنى لا ان عيسى عليه السلام ينزل بشريعة ناسخة لشريعتنا هذا اذا كان وجوب الجزية حكما وكان انتهاؤه حكما آخر واما اذا كان وجوب الجزية حكما واحدا مع انتهائه ولم يكن حكما مؤبداً فيكون محتملا واليه اشار المحشى بقوله (على انه) اى مع انه (يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم الواحد لانتهاء علته) اى يكون من قبيل ان الحكم الواحد ينتهى لكون علته منتهية يعنى انه يحتمل ان يكون علة وجوب الجزية هى الرغبة فى المال والاحتياج اليه من جهة اعطائه للعساكر الاسلام وعند نزول عيسى عليه السلام ينقطع ذلك الاحتياج ويكون ذلك الانقطاع علة

مؤلفة القلوب) فانهم قوم من المشركين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم نصيبا من الزكاة تأليفا لهم ولما كان عصر الصحابة انقطع هذا الحكم لانقطاع علته ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان ان الاخبار الدالة على عدد معين فى الانبياء عليه السلام اخبار احاد غير مفيد لليقين بل يفيد مثله الظن فقط فقال (على تقدير استماله على جميع الشرائط) يعنى ان اخبار الاحاد يفيد الظن ولوكانت مشتملة على جميع شرائط مقبولية خبر الاحاد واما اذا لم يكن مشتملا لتلك الشرائط لايقبل اصلا وشرائط صحته (مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن) وان لم يوجد احد من هذه الشروط فى رواية لم يقبل ذلك الخبر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد بيان تنزيه الانبياء عليهم السلام عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بالامور الشرعية فقال (اما عمدا فبالاجماع) ثم المحشى اراد ان يفصل كلام الشارح بذكر الدليل الذى تركه (من

﴿قوله كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب﴾ اى كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فتتألف قلوبهم بالاعطاء واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة فى زمان النبى عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعز الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك فى زمن ابى بكر رضى الله تعالى عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما فى شرح التأويلات ولايشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قال بعض المتأخرين كما فى النهاية وانما سمى بمؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال ﴿قوله مثل العقل والضبط والعدالة الخ﴾ واما العقل فهو نور فى الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسى المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه اومساهلته بعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان اوبعدم الاهتمام واما العدالة فهى الاستقامة فى الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور فى زماننا وهو الذى لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ولايكتفى بظاهره وهو نشوه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا فى دينه لانه قد يتعمد الكذب للتعصب فى الدين واما عدم الطعن فهو ان لايكون الراوى مجروحا فى روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوى بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا اومن غيره فاما من الصحابى فيكون جرحا بان كان فيما لايحتمل الخطأ والافلا وان كان

الشارح فقال (اى الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع باطل بالاجماع) هذا تفسير للدعوى وقوله (اذلو جاز) اشارة الى دليله يعنى لانه لوجاز صدور الكذب عنهم فيما يتعلق بامر الشرائع (لبطل دلالة المعجزة) اى يلزم بطلان دلالتها على صدق نبوتهم لان المعجزة انما تحصل بخلق الله تعالى عند دعوى النبى لتكون تلك المعجزة وخلق الله تعالى لها مصدقة لذلك النبى المدعى والكذب مناف له (وهو) اى وذلك البطلان (محال وهكذا فى السهو) يعنى كما كان صدور الكذب عنهم محالا فى العمد كذلك هو محال فى السهو بهذا الدليل اعنى لو جاز صدوره سهوا لبطل دلالة المعجزة على نبوته فحينئذ لافرق بين تنزيههم عمدا وبين تنزيههم سهوا وهذا مذهب الاستاد ابى اسحق وكثير من الائمة ثم اراد ان ينبه على مذهب من فرق بينهما فقال (وقال القاضى) يعنى به ابا بكر الباقلانى (دلالة المعجزة) يعنى ان تنزيههم فى صدوره عمدا بالاجماع اما تنزيههم سهوا فقال القاضى ان هذا الدليل الذى ذكره وهو لزوم بطلان دلالة المعجزة انما يدل على تنزيههم عمدا لان دلالة المعجزة انما هى (فيما تعمد اليه) اى فى صدور الكذب الذى تعلق به العمد (واما ما كان) بلاعمد يعنى بسهو (فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة) فحينئذ لايلزم من وقوع الكذب عنهم سهوا بطلان دلالة المعجزة على تصديق دعواهم لان بطلان الشئ الذى لا يدل على المدعى غير مستلزم لبطلان الدعوى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد بيان الاختلاف فى عصمة الانبياء (عن سائر الذنوب) اعلم ان الحاصل من كلام الشارح اربعة انواع الاول عصمتهم عن الكذب فيما يتعلق بامور الشريعة والثالث عصمتهم عنه فيما يتعلق بغيرها والثالث عصمتهم عن سائر الذنوب فيما يتعلق بالشرائع والرابع عصمتهم عنها فيما يتعلق بغيرها ثم المحشى اراد ان يفسر قوله عن سائر الذنوب فقال (يعنى) اى يريد الشارح به (ما سوى الكذب) لكن لانه مطلقا بل مقيدا (فى التبليغ) اى فى ما يتعلق بتبليغ الاحكام يعنى ان الخلاف فيما عدا النوع الاول فيدخل فيه الانواع الثلاثة الاخيرة اعنى الكذب فى مايتعلق

من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت اومنكر اومجروح لايكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل النصيحة لامن اهل العدواة والتعصب يكون جرحا والافلا وتفصيل جميع ما ذكرنا فى كتب الاصول ﴿قوله اذ لوجاز الخ﴾ يعنى لوجاز كذب النبى فى الاحكام التبليغية جوازا ووقوعا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعى لان الجواز العقلى لاينافى فى الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه فى نفسه ﴿قوله وهكذا فى السهو الخ﴾ اى هكذا لايجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه فى جميع ما اتى به مطلقا ﴿قوله وقال القاضى الخ﴾ اى قال القاضى الباقلانى انه يجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة فى الاحكام التى تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا تدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافى جواز الكذب سهوا لدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لايجوز الكذب عنهم فى الاحكام التبليغية مطلقا ﴿قوله يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ﴾ اى فى الاحكام التبليغية كذبا كان اوغير كذب كسائر الذنوب والمعاصى

بغير الشريعة وغير الكذب من سائر الذنوب سواء كان فى التبليغ او فى غيره ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد البيان للخلاف الذى وقع فى امتناع وقوع الكبائر عن الانبياء عليهم السلام بطريق العمد وفى ان هذا الامتناع هل هو ثابت بدليل السمع (اوالعقل) ثم اراد ان يذكر القائلين بامتناعها بدليل العقل فقال (وهو مذهب المعتزلة قالوا) اى المعتزله قالوا بناء على اصولهم الفاسدة وهى ان الحسن والقبح عقليان فقط (صدور الكبيرة عنهم) اى عن الانبياء عليهم السلام (يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد) اى انقياد التابعين لهم (وفيه) اى مع ان فى هذه التأدية (فوات الاستصلاح) واذا فات الاستصلاح يلزم فساد امور الخلائق (والغرض من البعثة) اى وفيه ايضا فوت الغرض من البعثة وهو اصلاح الخلائق لا افسادهم (ويرد عليه) هذا اشارة الى ماقيل (ان الفساد) يعنى ان هذا الدليل بعد تسليم اتميته انما يدل على لزوم الفساد الذى ينافى للانقياد والمنافى للانقياد انما يحصل ويقع (فى الظهور) اى بعد ظهور فعل الكبائر عنهم عليهم السلام (والكلام) اى والحال ان كلامنا (فى الصدور) يعنى فى انه هل يجوز صدورها عنهم او يمتنع والفساد المذكور لايلزم عند جواز صدورها بل يلزم عند ظهورها عنهم ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الحكاية لمذهب الشيعة الذين (جوزوا اظهار الكفر عنهم تقية) اى محافظة لانفسهم ثم اراد المحشى ان يذكر ادلتهم الفاسدة ﴿٢٤٢﴾ فقال ((اى خوفا الان اظهار الاسلام يعنى انهم زعموا على جواز ذلك بناء على ان اظهار الاسلام عنهم (حينئذ) اى حين اذ خوفوهم الكفار (القاء النفس فى التهلكة) وهذا لايجوز لقوله تعالى ولاتلقوا بايديكم الى التهلكة (ورد) يعنى رد دليلهم هذا (بانه (هذا) يفضى) يعنى بان يقال انه لو جاز اظهار الكفر احترازا عن الالقاء فى التهلكة لم يجز هذا بوجه آخر وهو انه يوصل (الى اخفاء الدعوة بالكلية) فيكون منافيا للغرض من البعثة (اذ اولى الاوقات) يعنى لانه لوكان كذلك يكون اولى الازمان (بالتقية) اى بالمحافظة (وقت الدعوة) لانه وقت المعارضة والمجادلة مع الاعداء لكونه وقت ابتداء الاسلام فيكون اولى بالتوقى عن القاء النفس فى التهلكة ومعلوم ان النبى عليه السلام ومن معه من السابقين لم يحترزوا عن ذلك (وايضا) اى وكما كان دليلهم معارضا بهذا كذلك هو (منقوض بدعوة ابراهيم عليه السلام) يعنى انه كسر اصنام قومه واظهر كسره واعترف به ولم يخف الايمان عنهم مع انه قصدوا احراقه (و) بدعوة (موسى) عليه السلام حال كون دعوة الاول (فى زمن نمرود و) دعوة الثانى فى زمن (فرعون مع شدة خوف الهلاك) لكون اعدائهما اشد الاعداء ولوجاز اظهار الكفر لهذا المحذور فاظهار هذين المرسلين المبعوثين اولى من غيرهما من الانبياء عليهم السلام لكون خوفهما اشد لشدة عذاب من بعثا اليه لكنهم مع هذا الخوف لم يظهر الكفر ثم اشار الى ماورد عليه من البحث فقال (وفيه بحث لجواز) يعنى انا لانسلم ان يكون عدم اظهار هذين النبيين مستلزما لعدم الاظهار فى كل صور لجواز (دفع خوف الهلاك) يعنى لانه يجوز ان يكون خوف الهلاك من الكفار

(قوله ويرد عليه الخ) اى يرد على ماقالوا انه لوتم لدل على انه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام فى انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلايكون الدليل مطابقا للمقصود (قوله اذ اولى الاوقات) بالتبعية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين (قوله فيه بحث الخ)

مرفوعا لهؤلاء الانبياء عليهم السلام (فى بعض الصور بالاعلام من الله تعالى) اى فى بعض اوقات بعثهم بحيث انهم يكونون مأمورين باظهار الايمان وان يرخصوا فى بعض الصور باعلام الله تعالى لهم بان هذا الوقت وقت الخوف وترك الاظهار وان الوقت الآخر وقت الاظهار وترك الخوف ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد البيان بان مانقل عن بعض الانبياء عليهم السلام من كلام يشعر ظاهره الكذب فقال ان كان هذا بطريق التواتر (فمصروف عن ظاهره) يعنى انه كلام مأول ثم انه لما كان فى صرف هذه النصوص عن ظاهرها ثلاثة طرق احدها المجاز فى الاسناد وثانيها المجاز اللغوى بان يراد بالذنب المسند اليهم ترك الاولى والثالث كونها وقعة قبل البعثة وكانت جميع هذه الطرق الثلاثة يجوز عليها اطلاق الصرف عن الظاهر وكان المفهوم من عبارة الشارح اختصاصه بالاول بقرينة قوله والا فمحمول على ترك الاولى اراد المحشى ان ينبه عليه فقال (اى بطريق صرف النسبة) يعنى ان مراده من قوله فمصروف عن الظاهر انه مصروف عن الاسناد الحقيقى الى المجازى بان يصرف نسبة الكذب (الى غيرهم) وقوله (فان الحمل) تنبيه على الطريق الثانى يعنى انما احتاج ﴿٢٤٣﴾ حمل كلامه على الطريق الاولى وتفسيره بهذا فان حمل الذنب الذى اسند اليهم عليهم السلام (على ترك الاولى ونحوه) بان يكون بهذا الحمل مجازا لغويا (صرف عن الظاهر ايضا) ولكن لايجوز حمل كلامه على هذا بقرينة قوله ولافمحول على ترك الاولى وقبل البعثة فانه لما جعله فى مقابله اختص كلامه بالاول ثم اراد ان يوجه كلامه بتوجيه آخر بحيث انه يقتضى تخصيص قوله بالطريق الاول فقال (وفيه توجيه آخر) اى فى عبارة الشارح توجيه غير التوجيه الذى ذكرناه وهو (بحمل العام) وهو قوله والا يعنى انه ان لم يمكن الصرف عن الظاهر فمصروف على الاخرين المذكورين بان يحمل هذا العام الشامل للطرق الثلاثة (على ماعدا الخاص المقابل) وهو طريق ترك الاولى بقرينة المقابلة والمعنى انه ان لم يمكن الصرف بما عدا الصرف على ترك الاولى يتعين صرفه عليه اوعلى كونه قبل البعثة وعلى هذا التوجيه يكون قوله فمصروف شاملا لجميع الطريق الذى هو غير طريق ترك الاولى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الاثبات لافضلية نبينا عليه السلام على سائر الانبياء بقوله تعالى كنتم خير امة ثم قال (ولاشك ان خيرية الامة) ثم اشار المحشى الى تنبيه على انه يرد منع على هذا الاستدلال فقال (وفيه منع ظاهر) اى يقال انا لانسلم انه يكون خيرية هذه الامة بحسب كمالاتهم فى الدين (لجواز ان يكون) يعنى لانه يجوز ان يكون (الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم) يعنى بخلاف امم سائر الانبياء ولا يلزم من خيريتهم بتلك الخصال ان يكون

هذا وارد على كلا وجهى الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة الخ كماتوهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف فى بعض الصور وفى بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهارون دفعه بقوله لاتخافا اننى معكما اسمع (قوله اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم الخ) يعنى ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما فى قوله تعالى فى حق آدم وحواء جعلاله شركاء فيما آتيهما اى جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف الظاهر فلايحسن المقابلة بينهما (قوله وفيه توجيه آخر الخ) اى فى عبارة الشارح

نبيهم خيرالانبياء ويمكن اثبات المقدمة الممنوعة بان يقال كون خيرية الامة بحسب كمالاتهم فى الدين يشعر اضافة الخيرية الى نبيهم لانه لوكان المراد غيره لقيل كنتم خيرالناس ونحوه ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الضعف فى الاستدلال على افضلية نبينا عليه السلام بقوله انا سيد ولد آدم حيث قال (لانه لايدل على كونه) اى على كونه عليه السلام افضل من آدم عليه السلام ولما اورد بعضهم هذا الحديث على افضلية نبينا عليه السلام على آدم عليه السلام ايضا ووجهه بتوجيه يدل عليه فقال (قد يقال) اى فى توجيه هذا الحديث (المراد باولاد آدم) اى فى قوله انا سيد ولد آدم (فى العرف هو نوع الانسان) يعنى انه يطلق على جميع نوع الانسان فى العرف العام انه اولاد آدم فانه اذا قيل اولاد آدم فعلوا هذا يفهم منه ان نوع الانسان فعله لانه يراد به غير آدم عليه السلام (وهو المتبادر ايضا) اى ومعناه العرفى هو المتبادر ايضا ويكون المتبادر امارة الحقيقة ثم اراد ان ينبه على ضعفه ﴿ ٢٤٤ ﴾ فقال (وفيه) اى وفى هذا التوجيه (ما) اى ضعف (حاصل فيه) ووجه الضعف ان الدعوى بكون الانسان معنى عرفيا حقيقيا للفظ اولاد آدم وانه معنى متبادر ممنوعة (وقد يوجه) هذا اشارة الى توجيه آخر لذلك الدليل (بان ايضا فى اولاده) يعنى ان عدم دلالة هذا الحديث على افضلية نبينا عليه السلام على ابن آدم عليه السلام منقوض لانه وجد فى اولاد آدم عليه السلام (من هو افضل منه) اى من ابيه آدم (كنوح) اى والافضل منه هو نوح ﴿ اليه ﴾ (او ابراهيم اوموسى اوعيسى عليهم السلام) لان نوحا افضل منه لشدة مجاهدته وابراهيم لكونه خليل الله وموسى لتخصيصه بالكلام وعيسى هو روح الله (على اختلاف الاقوال) اى الاختلاف فى الاقوال الجارية فى افضلية احدهم على الآخر يعنى ان احد المذكورين من الانبياء عليهم السلام افضل من آدم عليه السلام لكن اختلفوا فى التعيين بانه هو نوح اوغيره ممن ذكرنا (وفيه) اى فى هذا التوجيه (ضعف ايضا) كما فى التوجيه الاول لعدم الاجماع فيه (اذ قد قيل) اى حكم بعضهم (بان آدم عليه السلام هو الافضل لكونه ابا البشر) ثم نبه على الدليل الذى يدل على افضلية نبينا عليه السلام على الكل بلا غبار فقال (والاولى) اى المسلك الاولى فى الاستدلال فى هذا المقام هو (ان يستدل) اى على افضلية نبينا عليه السلام من آدم وغيره (بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولافخر) لان هذا

توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ماعدا ترك الاولى بحمل العام على ماعدا الخاص بقرينة المقابلة ﴿ قوله وفيه مافيه ﴾ اى فيه من التكلف مافيه بان دعوى كون اولاد آدم عليه الصلاة والسلام حقيقة عرفية نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لايكفى فى الاستدلال ﴿ قوله وقد يوجه ﴾ اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه الصلاة والسلام افضل اولاد آدم عليه السلام ولاشك ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل فيكون نبينا افضل من آدم ايضا وهو الظاهر ﴿ قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين الخ ﴾ واما قوله عليه السلام لاتخيرونى على اخى موسى وماينبغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل علمه بكونه افضل اومنعا منه فى اصل معنى النبوة على ماشير

الحديث دليل منصوص على ان نبينا عليه السلام اكرم وافضل من الكل آدم وغيره لانه لاشك فى دخول آدم عليه السلام فى قوله الاولين ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تقرير السؤال الذى ورد على قوله ان الملائكة عباد الله العاملون بامره بانه اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة (بدليل صحة استثنائه) يعنى انهم قالوا ان ابليس من جملة الملائكة واستدلوا عليه بان الله تعالى استثناه من الملائكة حيث قال فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ثم اراد المحشى ان ينبه على وجه حمل هذا الاستثناء على المتصل فقال (اذ الاصل) يعنى انما حملوه عليه لان الاصل (فى الاستثناء هو الاتصال) ولايعدل عنه الا لمانع ولامانع ههنا (وايضا) اى وكما يدل عليه كون الاتصال اصلا فيه يدل ايضا (انه) اى ابليس (لو لم يندرج) اى فى الملائكة ﴿ ٢٤٥ ﴾ ولم يكن من جملتهم (لم يتناوله امرهم) اى لم يكن امر الله تعالى لهم (بالسجود) لآدم لابليس ولم يكن ابليس مأمورا به (فلم يوجد الفسق) اى خروجه (عن امر ربه) مع انه تعالى ذكره بقوله ففسق عن امر ربه فيكون ابليس داخلا فى الملائكة ومأمورا بالسجود كالملائكة ثم اشار الى نقل جواب آخر فقال (وقد يجاب بان امر الاعلى) يعنى اجاب عنه بعضهم بان ابليس خارج عنهم والاستثناء منقطع وايضا لانسلم قوله انه لولم يندرج لزم ان يكون مأمورا لان امر الله تعالى للملائكة الذين هم اعلى عن ابليس (يتضمن امر الادنى) اى يتضمن امره تعالى لابليس ايضا لانه هو الادنى منهم (بلا مرية) اى من غير شك فى هذا التضمن لانه مأمور بالسجود ضمنا لاصريحا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب عن هذا بان ابليس على تقدير كونه من الجن (صح استثناؤه تغليبا) ثم اراد المحشى ان يذكر طريق التغليب فقال (فحينئذ) اى فحين اذ صح استثناؤه عنهم مع كونه غير داخل فيهم (يكون الامر بالسجدة لجماعة) اى شاملا لجماعة (فيهم ابليس) فكأنه تعالى قال يا ايتها الجماعة اسجد والآدم (وعبر عنهم) اى عن الجماعة المأمورين به (بالملائكة) حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولم يقل للجماعة اسجدوا (تغليبا) اى على طريق تغليب الاكثر للاقل ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد التقرير لقول المصنف حيث

اليه بقوله تعالى لانفرق بين احد من رسله ﴿ قوله اذ الاصل فى الاستثناء الخ ﴾ اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج فلا يتصور الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظاهر ﴿ قوله وقد يجاب عنه بان امر الاعلى الخ ﴾ وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل اليس قد كفر الخ بان الجن ايضا مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذليل علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به فالضمير فى قوله فسجدوا راجع الى القبيلتين كانه قال فسجد المأمورون الا ابليس وفيه تأمل ظاهر ﴿ قوله فحينئذ يكون ﴾ اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على الاقل اوالاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لاحاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر

قال ولله كتب انزل على انبيائه الخ وقرره الشارح بان كل الكتب كلام الله (وهو واحد) ثم فسره المحشى
بقوله (اى الكل متحد) ليكون اشارة الى دفع ماتوهم ان كلام الله تعالى يطلق على المعنيين احدهما الكلام
النفسى والثانى الكلام اللفظى والوحدة المطلقة العارية عن التعدد بالذات انما يكون
فى الكلام النفسى القائم
بذاته تعالى دون الكلام
اللفظى فان وحدته فيه
ليست بحقيقية بل اعتبارية
اراد المحشى ان يدفع هذا
بقوله اى كل كلام الله تعالى
متحد اى من جهة واحدة
بينهما وهى (من حيث انه
كلام الله تعالى) اى كلها
وان كانت متعددة بالذات
لكنها متحدة فى اطلاق انه
كلام الله تعالى والحاصل
ان المراد من الكلام الواحد
ههنا هو الكلام اللفظى وان
المراد من الاتحاد هو الاتحاد
فى المحمول كما اشار اليه بقوله
(وان تفاوت) اى وان كان
الكلام متفاوتة (ومددة من
حيث خصوصيات النظم
المقروء) هذا بقرينة كون
ذوات النظم متعددا ومعلوم
ان ذلك التعدد مناف
للوحدة المطلقة وقوله
(فعطف التفاوت) اشارة
الى قرينة حمل التفاوت
الذى عطف على قوله التعدد
فى قوله وانما التعدد التفاوت على معنى التعدد يعنى ان المفهوم من قوله التفاوت انما هو معنى التعدد (بالبيا)
لان عطف الشارح التفاوت (على التعدد قريب من العطف التفسيرى) يعنى حمله على العطف التفسيرى
اولى من العطف الذى يقتضى التغاير بينهما (ولك ان تقول كلها) يعنى وجاز لك ان تقول فى حمل

للفريقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الآخر ﴿ **قوله** اى الكل متحد
من حيث انه ﴾ اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما
تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى
المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان
حمل على ان كلها كلام الله النفسى فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب
واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت فى نفسها لكون جميعها كلاما نفسيا
وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت
ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى
لا من حيث الوجود العينى وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على
الكلام اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسى الواحد من جميع
الجهات فان اريد به فى قوله كلها كلام الله اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله
ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو راجع الى الكل
والمراد بالوحدة الوحدة فى صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى ان جميع الكتب
متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت فى هذه الصفة وانما تعددت
ذواته وتفاوتت مراتبه بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان
القرآن فى اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه فى اقصى مراتب
الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى فى قوله كلها كلام الله الكلام
النفسى فمعنى قوله كلها كلا الله كلها دليل على كلام الله الازلى القائم بذاته
تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصى
لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت فى نظم المقروء اى فى الكلام
اللفظى الدال عليه ﴿ **قوله** فعطف التفاوت على التعدد الخ ﴾ يعنى اذا كان
المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظى ويكون المعنى الكل متحدا من حيث
كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد فى قوله وانما التعدد
والتفاوت فى النظم المقروء قريبا من العطف التفسيرى بمعنى انه كما يكون المقصود

كلامه على معنى ان كلها (كلام الله اى) ان الكل اى بمعنى ان الكل من حيث انه الكل كلام (دال عليه)
اى على الكلام النفسى الواحد فحينئذ يكون جهة الوحدة بينهما كونها دالة عليه واليه اشار بقوله (فمعنى الوحدة
حينئذ ظاهر) اى حين اذ كان جملة الوحدة دلالة كل واحد منه على الكلام النفسى يظهر معنى كون الكل
واحدا (والاول) يعنى كون جهة الوحدة هو اتحادهما فى المحمول (انسب) اى من كونها اتحاد
المفهوم (بقوله كما ان القرآن) يعنى وجه كون الاول انسب هو انه موافق لما قاله الشارح فيما سيجئ
ان القرآن (كلام واحد) فانه حمل معنى وحدة الكلام على معنى وهو كونه قرآنا
يعنى ان الكلام النفسى
قرآن والكلام اللفظى
قرآن لان القرآن يطلق
عليهما بالاشتراك فيكون
كل من النفسى واللفظى
متحدين فى المحمول الذى
هو القرآن ﴿ قوله ﴾ اى
قول الشارح رحمه الله
فى صدد التفسير لقول
المصنف فى اثبات المعراج
انه حق حيث فسره
الشارح بان المراد بالحق
انه ثابت (بالخبر المشهور)
ولما كان اثبات المعراج
مركبا من اثبات كونه
فى اليقظة وكونه الى السماء
وكونه الى ماشاء الله
من العلى مع ان الثابت
بالخبر المشهور من هذه
الثلاثة عروجه عليه السلام
من بيت المقدس الى السماء فقط اشار المحشى اليه بقوله (يفهم منه) اى من تفسير الشارح حق بقوله ثابت
يعنى ان معنى قوله حق انه ثابت بالخبر المشهور (ان المعراج من السماء) اى ان المعراج الذى يقصد اثباته بالخبر
المشهور هو معراجه عليه السلام من بيت السماء الى ماشاء الله من العلى فانه كما كان معراجه من بيت المقدس
الى السماء ثابتا بالخبر المشهور كذلك معراجه من السماء الى ماشاء الله من العلى (ايضا مشهور) ثم توجه عليه
ان بين هذا الكلام وبين قوله الذى سيجئ فى آخر البحث تناقض لان الذى سيجئ هو قوله ومن السماء الى
الجنة او العرش او غير ذلك احاد اى اخبار احاد فاراد المحشى ان يذكر توجيها يدفع التناقض فقال

بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لا يكون
فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان فى بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح
بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو قيد دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك
التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادى ليس فيه كثير فائدة
ولذا ترك المحشى اخذ التعدد فى بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من
حيث خصوصيات الخ ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم
وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا تفسيريا ليكون التعدد محمولا على
معناه الحقيقى على مامر تقريره ﴿ **قوله** والاول انسب بقوله الخ ﴾ اى التوجيه
الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل فان معناه
الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فى كونه كلاما تفاوت وتفضيل ثم
باعتبار القراءة والكتابة التى هى من جملة خصوصياته يكون بعض سوره
افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل من تلك
الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال انسب
لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثانى بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام
واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام
اللفظى الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على
كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظى
الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر ﴿ **قوله** يفهم
منه ان المعراج الخ) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع

(وماثبت بطريق الاحادهوخصوصية ماشاراليه من الجنةاوغيرها) يعنى ان مراده من قوله ومن السماء الى الجنة اوالعرش اوغيرذلك احاد انه بعدماثبت صعوده الى العلى بالخبر المشهور ثبت كون المراد من العلى هوالجنة اوالعرش بالاحاد وهذا لاينافى كون المجمل ثابتا بالخبر المشهور حيث قال فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى طرف العالم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الجواب عن استدلالهم بالآية الكريمة على كون المعراج فى المنام فقال (اجيب عنه بان المراد الرؤيا بالعين) يعنى ان المراد بالرؤيا المذكورة فى هذه الآية هورؤية العين التى يكون فى اليقظة ثم اشار المحشى الى جواب آخر فقال (وقد يجاب عنه ايضا) يعنى كالاجوبة التى ذكرها الشارح (بان المراد) ﴿ ٢٤٨ ﴾ يعنى انا بعد تسليم كون المراد بالرؤيا فى هذه الآية رؤيا فى المنام لانسلم ان يكون الرؤيا التى رأها فى المعراج بل يجوز ان يكون (رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة البدر) فانه عليه السلام رأى فى المنام هزيمة الكفار حيث صدق الله تعالى رؤياه فى اليقظه (وقيل) يعنى اجاب بعضهم (هى) اى الرؤيا المذكورة فى الآية (رؤيا انه سيدخل مكة) حيث قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق (وقيل) يعنى واجاب بعضهم (سماها) يعنى ان الله تعالى انما ذكرها بلفظ الرؤيا بناء (على قول المكذبين) يعنى اتهم الزاعمين ان مارأه عليه السلام من امر المعراج هو رؤيا فى المنام (نحو قوله تعالى) اى نظير هذا فى ذكر شئ على مااصطلح عليه الخصم قوله تعالى ويوم يناديهم (اين شركائى) يعنى اين شركائى فى الالوهية من الالهة التى زعمتم انها شركائى ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى تتمة الجواب بتحرير المراد فيما قالته عائشة رضى الله عنها من قولها ما فقد جسد محمد عليه السلام حيث حرر مرادها به بقوله (والمعنى مافقد جسده) عن الروح فحينئذ يكون هذا دليلا على كونه فى اليقظة ولايكون دليلا على زعمهم ثم المحشى بعدما نقل من اجوبة الائمة اراد ان يذكر جوابا آخر يحرر مراد عائشة رضى الله عنها فقال (والاولى ان يجاب عنه بان

فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا ﴿قوله وماثبت بطريق الخ﴾ يعنى كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا ليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش اوالى غيرذلك آحاد لان ماثبت بطريق الآحادهوخصوصية ماالیه من الجنة اوالى العرش او الى طرف العالم لا الى مطلق العلى حتى ينافيه ﴿قوله وقد يجاب بان المراد الخ﴾ اى قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام لكن لانسلم ان الآية نازلة فى شعان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار فى غزوة بدر فانه عليه السلام رآى فى المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة فى شانه ﴿قوله وقيل﴾ اى فى الجواب عن الآية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخوله فيها على ماقال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية ﴿قوله وقيل الخ﴾ اى فى الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الآية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى تهكما واستهزاء بهم كما فى قوله تعالى اين شركائى فان المشركين كانوا يسمعون مايعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء ﴿قوله والاولى ان يجاب الخ﴾

المعراج مكررا مرة بشخصه) اى بجسده مع روحه اى كان فى حال اليقظة كما هو المعراج المشهور (ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية) اى عن المعراج الذى كان بروحه عليه السلام ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى التفصيل لخوارق العادات حيث قال انها مالايكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح (يكون استدراجا) اى قصد باجراء تلك الخوارق فى يد الكافر تكميل درجتهم فى الكفر ثم المحشى اراد ان يذكر نوعين آخرين للخوارق لم يذكرهما الشارح فقال (ان وافق غرضه) يعنى ان الخوارق التى يظهر فى يد الكافر نوعان احدهما الاستدراج والثانى الاهانة والفرق بينهما انه استدراج ان وافق ذلك الظاهر غرض ذلك الكافر كما صدر عن مثل فرعون والدجال حيث صدرت خوارق فى ايديهم موافقة لاغراضهم (والا) وان لم يوافق ذلك الصادر غرض ذلك الكافر (يسمى اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور أن يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء) يعنى على خلاف غرضه ثم اشار الى نوع آخر منها بقوله (وقد يظهر الخوارق من قبل) بكسر القاف وفتح ﴿ ٢٤٩ ﴾ الباء اى من جانب (عوام المسلمين) اى من المسلمين الذين لم يبلغ درجتهم الى درجة الولاية الخاصة (تخليصالهم عن المحن والمكاره ويسمى) اى ذلك النوع (معونة ولهذا قالوا الخوارق اربعة معجزة) وهى ماصدر من الانبياء عليهم السلام (وكرامة) وهى ماتصدر من الاولياء الخواص ومعونة) وهى ماتصدر من بعض عوام المسلمين من الامراء وغيرهم (واهانة) وهى ماتصدر ممن ادعى (لنبوة من الكذابين وقوله (وفيه نظر) اشارة الى ماورد على كونها منحصرة بهذه الاربعة بان يقال ان الحصر المذكور باطل (بل هى) اى الخوارق (ستة بضم الارهاص) وهو الذى يقع فى الانبياء عليهم السلام من الخوارق قبل نبوتهم (والاستدراج) وهو مايقع فى يد الكافر اوالفاسق غير مقارن بدعوى النبوة ويرد عليه ايضا بضم السحر لها فيكون سبعة ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الاثبات لكرامة الولى بدليل آخر فقال (وايضا الكتاب ناطق) اى هو ناطق بظهور الخوارق فى يد شخص صالح غير نبى كظهورها فى مريم ام عيسى عليه السلام حيث وجد زكريا عليه السلام رزقا يعنى انه وجد فى الشتاء فاكهة الصيف ووجد فى الصيف فاكهة الشتاء وهذا منصوص بقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وكذلك قصة آصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام احضر عرش بلقيس عند سليمان عليه السلام فقال تعالى قال الذى عنده علم من الكتاب الآية ثم اشار المحشى الى سؤال ورد عليه فقال (ان قيل الارهاص) يعنى ان ماحكى عن ام عيسى عليه السلام (ارهاص

انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات مافقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة ولايخفى ان الجواب الذى ذكر الشارح لايتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لايخلو عن اشكال ﴿قوله وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص الخ﴾ لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على مامر فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم اوالكافر والاول اما ان لايكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة اويكون

لنبوة عيسى عليه السلام) وليس بكرامة لمريم وهذا كما ظهر عند ولادة نبينا عليه السلام (اومعجزة) اى الاول الذى وجد زكريا عليه السلام رزقا يجوز انيكون معجزة (لزكريا عليه السلام والثانى) اى الذى ظهر فى يد آصف (معجزة لسليمان عليه السلام قلنا نحن لاندعى) يعنى ان هذا السند الذى اورد لتقوية المنع الذى ورد على قولنا الكتاب ناطق ليس بمضرلنا لانا معاشر اهل السنة لاندعى (الاظهور خارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبو وبلا قصد اثباتها) اى من غير قصد من ذلك الصالح اثبات النبوة (ولايضرنا تسميته) اى وذلك انه لايضر لمطلوبنا تسمية ماظهر فى يد ذلك الصالح (ارهاصا اومعجزة لنبى هو) اى للنبى الذى ذلك الصالح (من امته) اى من امة ذلك النبى (وسياق الآيات) التى ذكرت فى قصة ام عيسى وآصف (يدل) اى ذلك السياق (على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولاقصد التصديق) اى لم يقصد ام عيسى ولاآصف من ذلك الظهور انيصدق امة ذلك النبى (بل لم يكن لزكريا عليه السلام علم بذلك) اى بظهور رزق عند مريم (والا) اى وان لم يكن كذلك بل لوكان لزكريا عليه السلام علم به (لما يسأل) اى لم يسأل زكريا مريم (بقوله أنى لك هذا الرزق) اى من اين لك هذا الرزق (كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث) اى فيما افاده العلامة فى شرح المقاصد من الجواب بحث لانه حيث جعل محل النزاع ماصدر عن امم الانبياء عليهم السلام قبل النبوة يعنى انه هل هو ارهاص لذلك النبى او كرامة لذلك الامة وليس كذلك (لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا) اى وان كانت الخوارق (لمعرفة) الارهاصية محل نزاع (فالنزاع لفظى) يعنى يلزمه انيكون النزاع الذى يكون بيننا وبين المنكرين لفظيا فى ان الخارق الصادر قبل البعثة هل يجوز انيطلق عليه لفظ الكرامة اولايجوز لكونه مسمى بالارهاص (ولايخفى فساده) اى فساد جعل النزاع لفظيا ظاهر غير خفى لانه لوكان لفظيا لم يتشمر الفحول اذيالهم فى اثبات اطلاق اللفظ بل النزاع بيننا فيه يجب انيكون حقيقيا حيث اجتهدوا فى اثباتها (على ان) اى مع ان (سؤال زكريا عليه السلام يحتمل انيكون امتحانا لمعرفة مريم) اى مع علم له بذلك ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الحكاية للحديث يثبت به وقوع تكلم الجماد وهو ماحكاه بقوله كما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم (قال بينا رجل يسوق) ثم انه لما كانت القاعدة فى كلمة بينا المذكورة فى هذا الحديث انها تقتضى عاملا ولم يظهر عاملها فى الحديث اراد المحشى انيذكره بناء على قاعدة فقال

وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة اولا وحينئذ لايخلو اما انيكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما انيكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج اولا فهو الاهانة (**قوله** فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الخ) يعنى لانسلم ان المدعى ليس الاظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اى وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا فى مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزله ارهاصا ولايخفى فساد ذلك (**قوله** على ان سؤال زكريا الخ) بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك * وحاصله انا لانسلم ذلك قولكم والا لما سأل بقوله أنى لك هذا قلنا بجوز انيكون السؤال امتحانا

(اعلم ان بينا) يعنى ان كلمة بينا حال كونها واقعة (بالف الاشباع كوقوعها فى هذا الحديث (وبينما) اى وان كلمة حال كونها واقعة (بما الزائدة من جملة الظروف) اى كلاهما من جملة الظروف (الزمانية اللازمة الاضافة) اى اللازمة اضافتها (الى الجملة الاسمية) يعنى لزوما كثيرا (وفيهما) اى فى كل من الصورتين لتلك الكلمة (معنى المجازاة) اى معنى جعل الشئ جزاء وجوابا للآخر وههنا جعل مفاجأة التفات البقر جزاء وجوبا لسوقه (فلابد لهما) اذا كانت تلك الكلمة فى الصورتين مستعملة كذلك لابد لهما (من جواب فان تجرد) اى فحينئذ ينظر ان كانت تلك الكلمة مجردة (عن كلمتى المفاجأة) وهما كلمة اذا واذ (فهو) اى يكون حينئذ جوابه (العامل) كقولكم بينا نحن منتظرون الى لقاء المحبوب جاءنا يعنى اذ نحن منتظرون (والا) اى وان لم يكن كذلك بل مع بقا المفاجأة (فالعامل) اى يكون العامل فيهما (معنى المفاجأة) اى المأخوذة المعتبرة (فى تينك الكلمتين) فالمعنى على الاول وقت سوف رجل بقرة حاملا عليها التفت تلك البقرة الى ذلك الرجل وعلى الثانى وقت سوق رجل بقرة كذلك فاجاءت والتفت ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الحكاية فيما فى الحديث حكى احوال الناس السامعين له فقال (فقال الناس) ثم المحشى اراد انيشير الى تمام الحديث مع ضم تقيدات فيه فقال (عند حكاية النبى عليه السلام هذه القصة التى يسمعها من الملك قال الناس متعجبا) وهذا اشارة الى زمان قول الناس حال كونهم متعجبين من هذه القصة (بقرة تكلم) وقوله متعجبا اراد به تفسير قول الناس سبحان الله وقوله (اى تتكلم) اشارة الى ان قوله تكلم فعل مضارع (فحذف) من تتكلم (احدى التائين) فقال عليه السلام عقيب تعجبهم تلقينا لهم (آمنت بهذا) وفسره المحشى بقوله (اى صدقت الملك فيما سمعت منه من البقرة) وافاد المحشى بهذا البيان ان سؤال الناس عنده عليه السلام انما كان من التعجب بقدرة الله تعالى وان النبى عليه السلام اخذه من الملك المأمور من الله تعالى وان مراده عليه السلام من التصديق تصديق كلام الملك ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد البيان لقول المصنف حيث قال (اشار الجواب بقوله ويكون ذلك) يعنى ان هذا القول جواب عن الاستدلال

لمعرفة مريم بمعجزته (**قوله** اعلم ان بينا بالف الاشباع الخ) اعلم ان بين مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجك ودخولك اى زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه المضاف اليه لانها انما تؤتى للوقف اوزيدت ما الكافة فى آخره لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء (**قوله** وهو من الظروف الزمانية الخ) فانه اذا زيدت فى آخره الالف اوكف بما واضيف الى الجملة لايكون الا للزمان وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لايضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة بل الى الجملة الاسمية فمما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وماقيدها بالاسمية (**قوله** وفيهما معنى المجازاة) اى فى بينا وبينما معنى الشرط كما فى اذا وهو تعليق امر بآخر (**قوله** فان تجرد عن كلمتى المفاجأة الخ) اى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجأة وهما اذا كما قول الاصمعى * فبينا نحن نرقبه اتانا * فهو العامل فى بينا اذ لا مانع يمنعه من العمل حينئذ فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه اتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجأة فالعامل فى بينا

الذى اورده المعتزلة المنكرون لكرامة الولى فانهم قالوا لو جاز ظهور الخوارق عن غير الانبياء لزم الاشتباه بالمعجزة فاشار المصنف الى الجواب عنه بانا لا نسلم لزوم الاشتباه ثم المحشى اراد ان يذكر حاصل ذلك الجواب فقال (حاصله) اى حاصل الجواب الذى ذكره المصنف (ان الاشتباه) يعنى ان ماذكروه من لزوم اشتباه الكرامة بالمعجزة انما يلزم (عند ادعائه) اى عند ادعاء ذلك الولى الرسالة لنفسة) يعنى بهذا قال انى مرسل من الله تعالى وهذه الخارقة لتصديق رسالتى (وهو) اى والحال ان ادعاء الولى للرسالة لنفسه (مستحيل منه) لانه ﴿ ٢٥٢ ﴾ خلاف المفروض (لانه) اى لان المفروض

ان ذلك الولى (متدين) اى فتمسك باحكام الدين وتابع للنبى كال الاتبال (ومقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله) اى برسالة رسوله الذى آمن به (وقد سبق) اى مع انه قد سبق (فى صدر الكتاب) يعن فى بحث الرسول (ان عد الكرامة معجزة) يعنى صحة اطلاق المعجزة على الكرامة الصادرة من الامة (انما هو) اى ذلك او العد (بطريق التشبيه لاشتراكهما) يعنى لكون المعجزة والكرامة مشتركتين (فى الدلالة) اى فى ان كلا منهما دالتان (على حقية دعوى النبوة فتذكر) لكون عرض الرسول من اظهار الخوارق دلالتها على حقيقة رسالته

وبينما معنى المفاجأة الكائن فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما فى صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم يعهد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فذلك ماهو بمنزلتها فى المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجأت زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذ واذا عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكونا ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب كانه عامل فى اذ واذا الان اذ واذا حينئذ غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرفى مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث اوظرفى زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن ماقال الشارح الرضى فى بيان اعرابهما المحلى عند دخول اذ واذا فى جوابهما ان اذ واذا ان كانا ظرفى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذا واذا منصوبين فى محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما على انهما ظرفا زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذا رآى هذا بين اوقات قيام زيد فى ذلك المكان اى مكان قيامه وان كان ظرفا زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتدآن خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه ﴿ **قوله** وهو مستحيل منه لانه متدين الخ ﴾ حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة ﴿ **قوله** وقد سبق فى صدر الكتاب الخ ﴾ اشارة الى دفع مايقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة مأخوذة فى مفهومها ان تكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى فى الكرامة

وكذلك غرض الولى منها انما هو دليل على حقية رسالة من اتبعه من الرسول فحينئذ يكون غرضهما ﴿ وحاصل واحدا ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان التنبيه على ان ماقاله المصنف فى صدد الاثبات لتفضيل ابى بكر رضى الله عنه على سائر الصحابة عبارة حسن لكن لكونه موهما لافضليته على الانبياء ذكر الشارح عبارة احسن منها فقال (والاحسن ان يقال بعد الانبياء) يعنى ان الاحسن منها ان يقيده بقوله بعد الانبياء وهذا احسن من قوله بعد نبينا ثم اراد المحشى ان ينقل فى هذا المطلب حديثا آخر فقال (قال عليه السلام ماطلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين

والمرسلين على احد افضل من ابى بكر) وهذا الحديث رواه ابو الدرداء رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين كان ابو الدرداء ماشيا فى قدام ابى بكر رضى الله عنه أتمشى امام من هو خير منك فوالله ماطلعت الشمس الحديث وقوله (ومثل هذا) اشارة الى الدفع لما توهم من مفهوم هذا الحديث ان المراد من سوقه نفى افضلية ابى الدرداء من ابى بكر رضى الله عنهما ولا يدل هذا على افضلية ابى بكر رضى الله عنه على سائر الصحابة مع ان المطلوب هو هذا اشار المحشى الى دفعه بقوله ومثل هذا الكلام هو (السوق لاثبات افضلية المذكور) وهو ابو بكر ههنا ونظيره انه اذا ادعى احد افضليته على زيد مثلا وقلت له لا احد افضل من زيد يكون مرادك منه اثبات افضلية زيد لا نفى الافضلية عن المدعى وكذلك ههنا ان سوق الكلام لاثبات افضلية ابى بكر لا نفى الافضلية لابى الدرداء (وبه)اى وبقوله عليه السلام ماطلعت الشمس الخ (يظهر ان ابابكر رضى الله عنه) كما كان افضل ﴿ ٢٥٣ ﴾ هذه الامة هو (افضل من سائر الامم ايضا)وجه الظهور

انه عليه السلام لما علق نفى افضلية غيره على طلوع الشمس وغروبها ظهر منه العموم لان طلوعها ليس بمختص لهذه الامة بل شامل لسائر الامم ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الاحتياج الى تخصيص آخر فقال (لابد من تخصيص عيسى عليه السلام) ثم اراد المحشى ان يضم اليه تخصيص نبى آخر فقال (وكذا ادريس

وحاصل الدفع ان عدوها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال ﴿ **قوله** ومثل هذا السوق الخ ﴾ هذا دفع مايقال ان منطوق الحديث نفى افضلية احد على ابى بكر لا نفى المساواة فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال فى العرف لاثبات الافضلية وان كان المنطوق لا نفى بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا ﴿ **قوله** يرد عليه انه ان اريد بعد موت الخ ﴾ يعنى اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبى عليه السلام لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبى صلى الله عليه وسلم اوبعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبى يفيد منطوقه تفضيله على النبى فلابد من تخصيص النبى صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد موت النبى اوبعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقيد تفيده صريحا ومنطوقه ظاهر لا حاجة الى البيان ﴿ **قوله** وكذا ادريس والخضر والالياس الخ ﴾ وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان حياته

والخضر والياس عليهم السلام)ثم اشار الى وجه ضمهم الى عيسى عليه السلام فقال (اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبيا فى زمرة الاحياء الخضر والياس) واختلفوا ايضا انهما واحد او نبيان فقال بعضهم انهما نبيان احدهما فى البر والآخر فى البحر ويجتمعان فى السنة مرة فى عرفات وهما (فى الارض وعيسى وادريس عليهما السلام فى السماء)﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى توجيه تخصيص المصنف البعدية المنفهمة من قوله بعد نبينا حيث لم يقل بعد الانبياء فقال (اراد البعدية الزمانية) يعنى ان المراد من قوله بعد نبينا انه بعد زمان نبينا فيصح حينئذ عبارة المصنف ولكن يرد عليه سؤال فاليه اشار المحشى بقوله (يرد عليه) يعنى يرد على هذا التوجيه (انه ان اريد) اى بقوله البعدية الزمانية انه (بعد موت نبينا عليه السلام لم يفد التفضيل) اى تفضيل ابى بكر (على من) اى على الصحابى الذين (مات قبله عليه السلام) اى فى حياته عليه السلام لان من مات قبل النبى عليه السلام لا يطلق عليه انه بعد زمان موت نبينا

عليه السلام وهذا خلاف المقصود لان تفضيله عليهم مطلقا (وان اريد انه) اى ان ابابكر افضل البشر الذين كانوا (بعد بعثة نبينا عليه السلام) فهو يفيد المطلوب وهو انه افضل البشر الذين ماتوا قبله عليه السلام وماتوا بعده لكنه يفيد ابهاما آخر وهو تفضيله على نبينا عليه السلام (فينبغى ان يخصص النبى عليه السلام) من بين من آمن بعد بعثه بان يقول انه افضل من البشر الذين هم غير النبى عليه السلام (وعلى كلا التقديرين) يعنى ان هذا التوجيه الذى ذكره الشارح على كل من التقديرين يعنى سواء كان المراد منه بعد موت نبينا او بعد بعثه ولو خصص النبى عليه السلام (لم يفد) اى قوله بعد نبينا (التفضيل على سائر الامم) مع انه المطلوب وقد اجيب عنه بان المطلوب بيان التفاضيل بين الخلفاء الاربعة ليكون ردا على الروافض والخوارج وهذا ثابت به واما افضلية ابى بكر رضى الله عنه على سائر الامم فهو امر آخر ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى بيان الايرادات التى يرد على قول المصنف بانه لو اريد بقوله انه افضل البشر الذى هو موجود على وجه الارض (لم يفد التفضيل على التابعين) ثم فسره المحشى بضم قوله اى صراحة دفعا لما قيل ان كلام المانع ههنا يحتمل ان يكون مراده بنفى افادة كلام المصنف بقوله انه لم يفد التفضيل نفى افادته صراحة دون ضمنا وان يكون نفى الافادة صراحة ولا ضمنا ولما فسره بضم قوله (اى صراحة) تعين مراده بنفى الافادة نفى افادته ﴿٢٥٤﴾ صراحة دون افادته ضمنا (والا) اى وان لم يكن مراده هذا بل لو كان مراده به نفى الافادة صراحة وضمنا كان خلاف الواقع لانه لما ثبت افضلية ابى بكر رضى الله عنه على الصحابة صراحة ثبت افضليته على التابعين ضمنا او دلالة (فالصحابة) اى لان (كان) الصحابة (افضل منهم) اى من التابعين (والافضل على الافضل افضل) يعنى ان ابابكر رضى الله عنه لما كان افضل من الصحابة وكان الصحابة افضل من التابعين لزم منه ان ابابكر افضل من التابعين (ولذلك) وهذا تأييد واستشهاد للتفسير يعنى ولكون المراد بقوله انه لم يفده صراحة (قال) اى الشارح (سابقا والا حسن) ولم يقل والصواب ونحوه يدل على ان كلام المصنف حسن ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى ذكر الدليل على افضلية عثمان رضى الله عنه على على كرم الله وجهه بقوله (على هذا وجدنا السلف) وفسره المحشى بقوله (اى اكثر اهل السنة) اشارة الى انه ليس للسلف اتفاق على افضلية عثمان على على رضى الله عنهما (وقد ذهب البعض) يعنى لانه قد ذهب بعض السلف من ائمة اهل السنة (الى تفضيل على على عثمان رضى الله عنهما والبعض الآخر) اى منهم (الى التوقف فيما بينهما) ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد البيان للمحاكمة التى وقعت المخالفة بين من ذهب الى الحكم القطعى فى افضلية عثمان رضى الله عنه على على رضى الله عنه وبين من ذهب الى التوقف فى الحكم به قال الانصاف انه اريد بالافضلية كثرة الثواب (فللتوقف جهة) اى وجه حسن مسموع واما ان اريد به كثرة ما يعده ذوو العقول والرأى من الفضائل المخصوصة فليس للتوقف وجه ثم المحشى اراد ان يذكر الدليل لكون الوجه فى ارادة الوجه الاول فقال

ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلاثة الباقية ﴿قوله اى اكثر اهل السنة والجماعة الخ﴾ انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافى قول الشارح فيما بعد

(لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى ورسوله والاخبار) اى والحال ان الاخبار الواردة فى كثرة ثواب احدهما بالنسبة الى الاخر (متعارضة وحكم التعارض هو التوقف) ثم اشار الى الوجه الذى اريد به كثرة الفضائل فقال (واما كثرة الفضائل فمما) اى من الامور التى (يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر فى حق على رضى الله عنه ما يدل على جميع مناقبه ووفور فضائله واتصافه رضى الله عنه بالكمالات واختصاصه بالكرامات) يعنى بالنسبة الى عثمان رضى الله عنه وهذا الوجه يقتضى عدم التوقف فى الحكم على افضلية على رضى الله عنه على عثمان رضى الله عنه ولا وجه فى التوقف فيه بهذا الوجه ولكن مع هذا كان اعتمادنا على تفضيل اكثر السلف وذوى العقول واصحاب الرأى وهم ذهبوا مع ﴿٢٥٥﴾ علمهم بفضل على رضى الله عنه الى تفضيل عثمان رضى الله عنه لانهم لم يريدوا ولم ينظروا هذه الفضائل لوجود التعارض فيها ولكن اعتمدوا على ما وقع فى وقت الصحابة من تفضيل عثمان رضى الله عنه ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد التفسير لمعنى الكاهن وهو الذى يدعى معرفة الاسرار (ومطالعة علم الغيب) ثم فسر المحشى لفظ المطالعة بقوله (اى اطلاعه) دفعا لما توهم من ان تعريف الكهنة بما ذكر يعنى بقوله ويدعى مناف لما زعم به الكاهن ﴿١٧ — سيالكوتى — نى﴾ من ان بعض الرئى من الجن يلقى الاخبار بناء على ان المتبادر من قوله مطالعة علم الغيب ادراك الامور الغريبة ومشاهدتها وذلك الادراك يحصل فى النفس من غير حاجة الى القاء الآخر من الغيوب فدفعه بتحرير المراد وهو ان المراد بالمطالعة المذكورة هو الاطلاع ان معناه انه يدعى اطلاعه ولا يخفى ان الاطلاع لا يحصل بالمشاهدة بالنفس بل يحتاج الى القاء الغير اليه ذلك الغيب (فلا ينافى) اى واذا كان المراد كذلك لا ينافى قوله مطالعة الغيب الذى بمعنى الاطلاع (ان يكون) اى ذلك الغيب (بالقاء الجن) ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد النقل لزعم بعض الكهنة وهو انه (بزعم انه له رئيا من الجن) ثم المحشى اراد ان يفسر معنى الرئى فقال (قال فى الصحاح يقال له رئى) اى لذلك الكاهن رئى (من الجن اى مس فالمعنى) اى فيكون معنى قوله انه له رئيا (ان له تعلقا

وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان ﴿قوله لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى﴾ وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب لمطيع ويثيب غيره ﴿قوله واما كثرة الفضائل فمما يعلم الخ﴾ هذا مخالف لما قال الآمدى انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها فى الآخر واما بزيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا ﴿قوله اى اطلاعه الخ﴾ يعنى ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن ﴿قوله والمعنى ان له تعلقا وقربا الخ﴾ اى معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة ﴿قوله

وقربا) اى تقربا (من الجن (ورئى) اى ولفظ رئى بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء (على وزن
فعيل) يعنى انه صفة مشبهة بهذا الوزن وتابعة وهذا بيان لقوله (وتابعة) بانه (بالنصب عطف على
رئيا وهو اسم لفريق من الجن) ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد التقريد للدليل الذى
جوزبه استجابة دعاء الكافر وهو خطاب الله تعالى لابليس بعد دعائه بقوله انظرنى الى يوم يبعثون
فقال الله تعالى (انك من المنظرين وهذا اجابة) اى لدعاء ذلك الملعون ثم ذكر المحشى بحثا فى هذا المقام فقال
(فيه بحث) اى فى كون هذا القول اجابة له بحث (لجواز ان يكون) يعنى انا لانسلم انه اجابة لانه يجوز
ان يكون قوله انك من المنظرين (اخبارا عن كونه) اى عن كون ابليس (من المنظرين فى قضاء الله السابق دعا)
اى سواء دعا ابليس بهذا الدعاء (اولم يدع) به فلا يكون مثل هذا اجابة (وقيل) اى فى هذه المسئلة
(انه) اى دعاء الكافر هذا على تسليم كون غذا القول استجابة يعنى انه لو سلم انه استجابة لكنه لاينافى
كون دعاء الكافر غير مستجاب لانه يجوز ان يكون المراد به (يستجاب فى امور الدنيا) كاروى عنه عليه السلام
اتقوا دعوة المظلوم ولو كان كافرا (ولايستجاب فى امور الآخرة وبه) اى بهذا التوجيه (يحصل التوفيق
بين الآية) وهو قوله تعالى ومادعاء الكافرين الافى ضلال (والحديث) اى وبين الحديث الذى ذكر
﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد الذكر ﴿ ٢٥٦ ﴾ لراوى حديث فى اشراط
الساعة حيث قال قال حذيفة بن (اسيد الغفارى) ثم صحح المحشى لفظ اسيد فقال (اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة) يعنى ليس هو
على صيغة التصغير بل هو مضبوط على صيغة التكبير (والغفار بكسر الغين المعجمة) (عليه)
وهو اسم قبيلة ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه فى صدد النقل الحديث الذى ذكرت فيه علامات
القيامة فقال (خسف بالمشرق) ثم اراد المحشى ان يفسر الخسف فقال (وخسف المكان ذهابه وغوره
الى قعر الارض) يعنى لا بخسف اهلها فقط ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد البيان لمرجع ضمير المؤنث الذى فى قوله تعالى ففهمناها سليمان فقال (والضمير للحكومة اوالفتيا) ثم المحشى اراد ان
يصحح لفظ الفتيا فقال (هى) كلمة الفتيا (بضم الفاء) اسم اى اسم مصدر (للافتاء كالفتوى) اى كما كان لفظ
الفتوى اسم لذلك المصدر (وبمعناه) يعنى ان معنى الفتيا ومعنى الفتوى كلاهما بمعنى الافتاء اى اعطاء
جواب المستفتى ثم اراد ان يشير الى تلك القضية فقال (روى ان غنم قوم) اى وقت خلافة داود
عليه السلام (افسدت ليلا) وهذا اشارة الى ان كونها فى الليل مفهومة من قوله تعالى اذ نفشت فيه
غنم القوم لان النفش هو الاكل فى الليل (زرع قوم فحكم داود عليه السلام بالغنم) اى بتسليم الغنم
النافشات (لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرسنة) اى فى وقت ذلك
الحكم اى فقال سليمان مخاطبا لابيه (غيرهذا) اى غير الحكم الذى حكمت به (أرفق بالفريقين) اى

رئى فعيل) من رأى يرى رأيا فهو رئى بمعنى فاعل فالمعنى ان تعلقا وقربا من الجن
(**قوله** وتابعة اسم لفريق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية
(**قوله** وغوره الى قعر الارض) غار الماء يغور اى سفل فى الارض (**قوله** بضم
الفاء اسم كالفتوى وبمعناه) اذ هو ماافتى به الفقيه وقد يفتح الفاء (**قوله** فقال
سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشر سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان

بصاحب الغنم وبصاحب الحرث (وهو) اى ذلك الحكم الارفق (ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة
يقومون) اى فى خدمة الحراثة (حتى يعود الحرث الى هيئته الاولى) اى التى كانت قبل النفش (وتدفع
الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون) اى يرد الشاة الى اربابها ويرد الحرث الى اهلها (فقال
داود) عليه السلام لابنه سليمان عليه السلام (القضاء ماقضيت) اى ياسليمان (وحكم) اى حكم داود عليه
السلام بعد ذلك القول (بذلك) اى بما لقن به سليمان عليه السلام من الحكم الاوفق وان كان حكم داود
موافقا ايضا ثم نقل اعتراضا يرد على هذا الدليل فقال (واعترض على هذا الدليل) اى الاستدلال
الذى يستدل به على ان المجتهد ﴿ ٢٥٧ ﴾ قد يخطئ بهذه الآية الكريمة (بانه يحتمل) يعنى لانسلم
ان قوله تعالى ففهمناها سليمان يدل على صواب سليمان وخطأ حكم داود لانه يحتمل (ان يكون التخصيص) اى تخصيص الله تعالى تفهيمه لسليمان (لكون مافهمه سليمان عليه السلام) اى من الحكم (احق) اى من حكم داود عليه السلام وهذا لاينافى اشتراك الحكمين فى كونهما صوابا وحكم داود خطأ (كما يشعر به) اى بهذا الاحتمال (قوله) اى قول سليمان عليه السلام (غير هذا ارفق) لانه يشعر ان حكم داود
عليه السلام رفيقا ايضا كما هو مقتضى صيغة التفضيل لانه لو كان كذلك لكان المناسب ان يقول غيرهذا صوابا
﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد التقرير للدليل الثالث الذى يستدل به على ان المجتهد قد يخطئ وهو
ان قياس المجتهد مظهر لامثبت فيكون الثابت بالقياس ثابتا معنى (وقد اجمعوا على ان الحق واحد) فيما
ثبت بالنص ثم نقل المحشى اعتراضا يرد عليه فقال (اعترض عليه) اى على هذا الدليل الثالث (بان الاجماع
فى الحكم) يعنى ان اردت بقولك انهم اجمعوا على ان الحق واحد انه على انه واحد فى غير الاجتهادى فهذا مسلم
لان الاجماع انما هو فى الحكم (الغير الاجتهادى) ولكن هذا غير مفيد فى اثبات المطلوب (والبحث) اى الحال
ان البحث (فى الاجتهاديات فلا تقريب) والاجماع على ان الحق واحد فيها غير مسلم فحينئذ لايكون بين الدليل وبين

عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحى (**قوله** ثم يرادون) اى
يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه
(**قوله** وقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود
عليه السلام كان بالاجتهاد والا لماجاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه
(**قوله** واعترض على هذا الدليل الخ) يعنى لانسلم انه لو كان كل من
الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه
يجوز ان يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون مافهمه احق وافضل
وان كان مافهمه داود عليه السلام ايضا حقا يشعر بذلك قوله غيرهذا اوفق
بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك قوله تعالى
وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم
بامور الدين واما اعتراض سليمان عليه السلام فبنى على ان ترك الاولى من الانبياء
بمنزلة الخطأ عن غيرهم (**قوله** اعترض عليه بان الاجماع الخ) يعنى
ان الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو فى غير
الاجتهاديات والبحث فى الاجتهاديات الثابتة حكمها بالنص معنى فلا يستلزم الدليل
المطلوب لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص

المدعى تقريب لان الدليل فى الغير الاجتهادى والمدعى فى الاجتهادى (على ان القياس) اى مع ان قياس المجتهد (عند الخصم مثبت لا مظهر) فلا يصح حينئذ بناء الدليل على كون الدليل مظهرا ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد التقرير للدليل الرابع وهو (انه لا تفرقة فى العمومات) ثم نقل اعتراضا فقال (اعترض عليه بانه ان اريد) اى بقوله لا تفرقة (عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان اريد نفى التفرقة بالنسبة الى الحكم المطلق) يعنى سواء كان اجتهاديا اوغير اجتهادى (فغير مسلم) اى فعدم التفرقة غير مسلم (بل هو اول المسئلة) يعنى ان كون وقوع الخطأ فى الاحكام الاجتهادية جائزا اوغير جائز ﴿ ٢٥٨ ﴾ اول مسئلة فلا يثبت به الدعوى ﴿قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد البيان للوجوه التى يقتضى بها ان يكون رسل البشر افضل من رسل الملائكة وان يكون عامة البشر افضل من عامة الملائكة فقال (فلوجوه الاول) ثم المحشى اراد ان ينبه على ان الوجهين الاولين مفيدان لاثبات الامرين فقال (الوجهان الاولان) احدهما كون الملائكة مأمورين بالسجود لآدم عليه السلام والآخر كونه عليه السلام اعلم منهم (يفيد ان تفضيل رسل البشر) يعنى انهما كما يفيد ان تفضيل آدم على رسل الملائكة يفيدان ايضا ذلك (اذ لا قائل) اى انما يفيدان ذلك كما يفيدان الاول لانه لا قائل (الخ) ولا حاكم (بالفضل) اى بالفرق (بين آدم وغيره) اى من الرسل الكرام (لا تفضيل العامة) اى لانهما يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة من غير الرسل منهما ﴿ قوله﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد التقرير للدليل الثالث الذى يستدل به على تفضيل الرسل وهو قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فقال (وقد خص من ذلك بالاجماع) يعنى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ثم انه لما كان هذا التخصيص من وجهين اراد المحشى ان يفصلهما فقال (فاما ان يخص) اى من المفضل وهو

(قوله على ان القياس الخ) وكل ماهو ثابت بالنص صريحا فهو واحد اى على انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل (قوله اعترض عليه بانه ان اريد الخ) يعنى ان اريد انه لا تفرقة فى العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادى فمسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعى ان الحق فى الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة فى العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا اوغيره فممنوع بل هو اول المسئلة ومحل النزاع * قال الشارح فى التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم يلتزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا (قوله الوجهان الاولان يفيدان الخ) يعنى ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا قائل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيد ان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة (قوله فاما ان يخص

(من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء) فحينئذ يكون المراد من آل ابراهيم وآل عمران من كان نبيا منهما فيدخل حينئذ فى العالمين المفضل عليه غير الانبياء من آلهما ورسل الملائكة وعامتهم (فيفيد) اى ذلك الدليل (تفضيل الرسل من البشر فقط) اى على الانواع الثلاثة من رسل الملائكة وعامتهم وعامة البشر (واما ان يخص من المفضل عليه) وهو من العالمين بان يخص منهم (رسل الملائكة) فحينئذ يكون المراد من العالمين عامة البشر وعامة الملك ومن المفضل رسل البشر فقط (فيفيد) اى فحينئذ يفيد هذا الدليل (تفضيل الرسل اى رسل البشر (والعامة) اى وعامة البشر (على عامة الملائكة لكن الثانى) وهو التخصيص عن المفضل عليه (اولى) اى من التخصيص من المفضل (اذ من قواعدهم) اى هذه الاولية بناء على ان من قواعد الائمة (ان حمل اللفظ الاخير على ﴿ ٢٥٩ ﴾ المجاز اولى من حمل الاول) يعنى انه اذا وقع اللفظان اللذان يقتضى حمل احدهما على المجاز فالاولى فيه حمل الثانى عليه وابقاء الاول على حقيقته فيكون الاولى بناء على تلك القاعدة حمل لفظ العالمين دون حمل لفظ آل ابراهيم وانما كان حمل الثانى اولى من حمل الاول (لئلا يكون) اى لو حمل الاول يكون (كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر) ﴿ قوله ﴾ اى قول الشارح رحمه الله فى صدد البيان بان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل (اشق وادخل فى الاخلاص) فيقتضى هذا ان يكون عامة البشر افضل من عامة الملائكة ثم اراد المحشى ان يورد ههنا حديثا نبويا يدل على كون الاشق افضل فقال (وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها) اى اشقها ثم اشار الى معارضة يرد عليه فقال (ان قلت للملائكة) يعنى ان كان لكم دليل على تفضيل عامة البشر قلنا دليل على تفضيل الملائكة عليهم بان نقول للملائكة (فى مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل فى جنبها) ثم اجاب عنه فقال (قلت هذا الادعاء) يعنى قوله للملائكة فى مقابلة عمل البشر الخ (مما لا يقبل) يعنى انه وان كان قولا مقبولا مستحسنا ومسلما فى حق الملائكة بالنسبة الى عامة البشر لكنه من الادعاء الذى لا يقبل (فى حق الانبياء) فان الانبياء عليهم السلام ليسوا كسائر عامة البشر

الخ) يعنى ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور فى الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء اويكون المراد هو الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ماسوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود الشارح ان الآية على عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذى اورده المحشى (قوله لكن الثانى اولى) يعنى ان تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه (قوله وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها) وفى حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان احسن الاعمال احمزها اى امتنها واقواها كذا فى

الصحاح (**قوله** وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد الخ) لايخفى عليك
ان المنع الذى ذكره متجه فى عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعنى اتقياء
المؤمنين فيتم الدليل على عمومه * هذا نهاية ماالردت ايراده فى هذا الكتاب
مستعينا بالملك الوهاب * وعليه التكلان فى كل باب * الحمدلله على الاتمام *
والصلاة على سيدنا محمد خير الانام * وعلى آله واصحابه الكرام

(وبه) اى وبهذا
الجواب (يظهر ان هذا
التوجيه ايضا يفيد
تفضيلهم فقط) ثم ختم
المحشى رحمه الله كتابه
بهذه المسئلة التى هى مسئلة
التفضيل ليتلايم له قوله
(وان الفضل بيدالله يؤتيه
من يشاء والله ذوالفضل
العظيم) وليكون كتابه
مختوما بهذه الآية الجليلة

وهذا آخر ما اورده
الفقير الى الله الغنى القدير
الجليل الحاج عبدالله بن
الحاج صالح بن اسماعيل
من العبارات التى يظن انها
تكون حلا لعبارة حاشية
مولانا الخيالى تغمده الله
تعالى بغفرانه الوفى وانا
اسأل ممن طالعه من طلاب
الزمان ان لايخرجونا
من خواطرهم * وقدتم
متبيض هذه الحاشية فى سلخ
جمادى الاولى من سنة احد
اربعين ومأتين بعد الالف
بعد تمام تسويدها فى سنة
واثنين وثلاثين بعد المأتين
والف من هجرة من له العز
والشرف صلى الله عليه وسلم

م